

الألف
كتاب
الشاف
١١٧

الحياة الكريمة

الجزء الثاني

تأليف

بيرتون بورتر

ترجمة

د. أحمد حمدي محمود



محمد خطاب



إهداء 2005
الأستاذ الدكتور / أحمد حمدي محمود
القاهرة



الحياة الكريمة



الألفا كتاب الثاني

الإشراف العام
و. سمير سرحان
رئيسة مجلس الإدارة

رئيس التحرير
لمنّى المطيعي

مدير التحرير
أحمد صليحة
سكرتير التحرير
محمود عبده

الإشراف الفني
محمد قطب

الإخراج الفني
مراد نسيم

الحياة الكريمة

الجزء الثانى

تأليف
بيرتون يورتر

ترجمة
د. أحمد حمدى محمود



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٣

محمد خطاب

هذه هي الترجمة العربية الكاملة لكتاب

The Good Life

By

Burton. F. Porter



سادسا - تحقيق الذات

« تحقيق الذات » مذهب عريق يرجع أول تعبير عنه الى الفلاسفة اليونانيين ، قبل ظهور المسيحية بعدة قرون ، وعبرت عنه أيضا النظريات المعاصرة في معرض كلامها عن غاية الوجود الانساني . ولعله لا يدور مثيرا للدهشة أن يضع فلاسفة اليونان القديمة ، التي تحولت من حالة همجية لا تعرف معنى التأمل الى حالة الدولة المتحضرة المعنية بالأمور النظرية ، نفس المثل (بضم الميم) ، كما فعل الانسان الحديث الذي أنكر الماضي وخلق قيمه من العدم .

وكان أرسطو من بين فلاسفة اليونان هو الذي نهض بنظرية تحقيق الذات على أكمل وجه ، رغم أن فضيلة « اعرف نفسك » وقيمة الامتياز في الانجاز كغاية للبشر كانتا من أركان الثقافة الاغريقية العامة . ومن الأسماء البارزة الأخرى في تاريخ الحركة اسم هيجل الفيلسوف العظيم في القرن التاسع عشر ، وأن كانت نظريته بالغة التخصص ، وتمثل جانبا من نسق فكري معقد . وتضم قائمة ممثلي هذه الحركة « جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) وبرادلي (١٨٤٨ - ١٩٢٤) في بريطانيا (١) والفيلسوفين الأمريكيين هوكينج (١٨٧٣ - ١٩٦٦) وجوشيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦) (٢) . ومما يثير الاهتمام أن ينتقل الاهتمام بمبدأ تحقيق الذات من الفلاسفة الى علماء النفس ، الذين يعدون من أشد المعاصرين تحمسا لهذا المبدأ . فلدينا علماء نفس انسانيون من أمثال ابراهام ماسلو وكارل روجرز واريك فروم (٣) .

Prolegomena to Ethics — E.T. Green

(١)

Ethical Studies — F.H. Bradley

The Self its Body and Freedom W.E. Hocking

(٢)

Human Nature and its Remaking. وكتاب

The World and the Individual — J. Royce

Motivation and Personality — A.Maslow

(٣)

On Becoming a Person — C. Rogers, و

Man for Himself — E. Fromm, و

ويرى مبدأ تحقيق الذات باعتباره نظرية فى الحياة الكريمة ، ان اكتمال قدرتنا بمثابة الهدف المثالى . فعلىنا أن نسعى الى انماء امكاناتنا ، وأن ننهض بالأفعال التى تجسم مواهبنا . وبعبارة أخرى ، علينا أن ننمى ذاتنا الى أقصى حد . والنفس (الذات) التى يراد تحقيقها ليست هى النفس فى أية لحظة من اللحظات أو فى وقت بالذات من حياتنا ، وإنما المقصود هو النفس المثالية ، يعنى النفس التى يمكن خلقها اذا تم انماء جميع قدراتنا واهتمامتنا على أكمل وجه . ويتطلع أنصار مبدأ تحقيق الذات الى الاهتمام الى أقرب طريق ممكن لما نتصوره نفسنا الكاملة ، أو وجودنا المثالى . وأحيانا ، قد يركز صاحب مبدأ تحقيق الذات على الطبيعة البشرية ويقول ان علينا أن نتحدى بالطابع الانسانى بقدر استطاعتنا ، يعنى أن نسعى لبلوغ الكينونة الانسانية الكاملة ، وفى أحيان أخرى ، يتمكن الاهتمام على شخصيتنا الفردية والنهوض بنفسنا المتفردة . ولكن سواء تركز الاهتمام على طبيعتنا البشرية أو شخصيتنا الفردية ، فان مبدأ تحقيق الذات يتخذ غاية الانماء الكامل كهدف له .

بطبيعة الحال ، وكما يحدث بالنسبة لجميع المثل ، فان حالة التحقق الشامل لذاتيتنا لايمكن أن تحدث قط ، لأننا نستطيع دوما تخيل امكان صيرورتنا الى ما هو أبعد مما نحن عليه ومما كنا ، فنحن لا نبلغ الكمال أبدا ، ولن يكتمل نمونا البتة ، لأن هناك دائما الكثير مما بمقدورنا أن نفعله أو نعرفه أو نصير اليه . وبخلاف الضفدعة أو السنجاب ، اللتين تنموان حتى تصلان الى حالة تمثل حدهما الأقصى ، تتشابها فى أية ضفدعة أخرى أو سنجاب آخر ، فان البشر قادرون دائما على تصور حالات أخرى لم يبلغوها بعد . فنحن دائما نقصر عن بلوغ هدفنا ونشعر دوما بالافتقار الى شىء ما ، بحيث تظل هناك على الدوام فجوة تفصل بين ما نحن عليه وما نتطلع اليه . ولعله سيأتى اليوم الذى سيقول فيه أحد الهونيين لنفسه : « أخيرا أنا سعيد » . أما أنصار مبدأ تحقيق الذات فيعرفون أن مثلهم الأعلى لن يتحقق قط . فنحن نقذف الكرة قدما ، ونتعقبها فى خطوات دائبة متكررة . ولكننا عندما نواصل تحديدنا لأنفسنا بلا توقف لى نبلغ ما هو أبعد ، فاننا نلاحظ ازدياد انفسنا رجابة وثراء . ويشعر أنصار تحقيق الذات عندما يسعون لتحقيق ذاتهم ، بأكثر قدر مستطاع من الكمال ، يعنى يشعرون أنهم أحياء ودائموا الارتقاء ، وأنهم يتمتعون



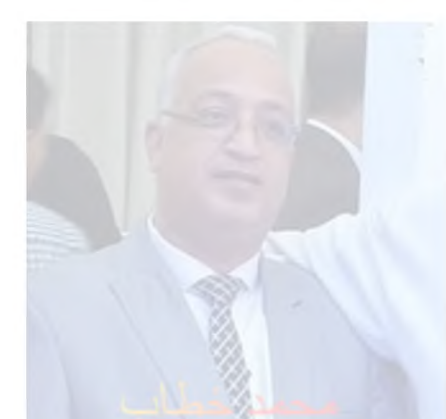
بوجود جدير بالحياة ، اذ تشكل مثلهم سلوكهم وتوجه حياتهم توجيهها كاملا .

وكى ننمى أنفسنا على اكمل وجه مستطاع ، من الضرورى أن نقرر أى ميولنا هى السائدة بوصفها الميول التى يتوجب أن تتخذ الصدارة ، وتهيمن على تحقيق باقى الميول ، لأن بعض طاقاتنا وقدراتنا واهتماماتنا أقل شأنًا ، ولا يتعين أن نعيدها مزيدًا من العناية . كما أن بعض طاقاتنا ومواهبنا وما أشبه ، أساسية ، وأهل لاتخاذ الصدارة فى انتباهنا ورعايتنا ولزبنا بدا مستحيلًا انماء جميع مواهبنا بقدر متساو . فليس هناك وقت كاف لذلك ، ولا بد أن يحدث صراع داخل أنفسنا لتحقيق مثل هذه الغاية ، بالاضافة الى أنه قد لا يكون من المرغوب لنا « التوسع » على حساب « العمق » ، وأن نمح مكانًا متساويًا للجوانب الكبرى والصغرى من نفوسنا . فما لم تعط الأولوية لاهتماماتنا الأساسية ، فإننا لن نحقق نفوسنا الأساسية .

ومن هنا يطالب انصار مبدأ تحقيق الذات بأن نرتقى بأكبر قدر مستطاع شريطة أن يتحقق ذلك بتوجيه من اهتماماتنا السائدة . ويترتب على ذلك ظهور مبدأ الانتخاب الذى يدعونا الى البحث عما هو جدير بالاختيار من بين الأفعال . فعلى أن نشغل بقلك الأفعال التى بمقدورها أن تساعدنا على تحقيق نفوسنا الأساسية بدلا من اختيار شئ ما له مكانة ثانوية نسبيا ، أو ليس ذى بال . نعم أن علينا أن نراعى دائما شرط زيادة أهمية انماء جوانبنا الجوهرية باعتبارها جديرة باتخاذ الصدارة بين الجوانب الأخرى المتعددة من نفوسنا .

وشرح الفيلسوف الأمريكى جورج سانتاينا (١٨٦٣ - ١٩٥٢) فى معرض حديثه عن فاوست لجوته هذه النقطة فقال :

« من النواحى التى تؤثر عن الروح الرومانتيكية المطلقة أنها كانت ترى بعد أن تنتهى من انجاز شئ ما ، وجوب اختراع اهتمام جديد ، يعنى تهز الشجرة بحثا عن صيد جديد ، ومن ثم فإنها تغدو دائما على حافة الشعور بالتبرم (ومع هذا) فان مكانة الانسان تتحدد تبعا للحدود التى يتوقف عندها ، وتبعا لموقفه بالمقارنة بالمواقف الأخرى ، وأيضا غاياته التى تختار من بين جميع الغايات الأخرى . وقد يرتقى به فهمه الى العالمية ، ولكن



ليس بمقدور حياته أن تفعل ذلك ، فإذا أردت تحقيق الكينونة لنفسك ،
فإن عليك أن تكون شيئا ما بالذات «(٤)» .

ويتعارض توجهنا المعاصر هو وحكمة سانتايانا . فنحن نرغب في فعل
كل شيء وأن نكون كل شيء ، وأن نتعرض نفوسنا لجميع الامكانيات ،
ونقاوم الالتزام بمهام معينة أو بأشخاص معينين ، أو بأية أساليب محددة
للوجود ، ونرفض تحديد نوع الشخص الذي نتطلع اليه ، ونتخيل أنفسنا
قادرين على القيام بأي دور من الأدوار . فنحن نرى ترك باب جميع
الاختيارات مفتوحا ، وعدم غلق أي باب ظنا بأن لدينا المرونة وتنوع
المواهب والتفتح الذهني الذي يساعدنا على تحقيق ذلك .

بيد أننا إذا حاولنا أن نكون كل شيء ، فإننا لن نحقق شيئا ما
بالذات . فإذا اعتقدنا أن كل نمط في الحياة يناسبنا ، آتئذ سنتحول الى
أفراد « عموميين » ، بدلا من أن نكون أشخاصا لهم هوية وتفرد .
فعلينا أن نقرر من نحن ؟ وما ليس بنحن ، وبغير ذلك ، لن تكون لنا نفس
على الإطلاق ، هذه هي وجهة نظر سانتايانا ، ونظرة أغلب المدافعين عن
اخلاقيات تحقيق الذات . فلكي تصبح شخصا ما ، عليك أن تركز على
اهتماماتك وعلى القدرات التي تغلب عليك ، وبذلك سيتحقق « تحقيق
الذات »(٥) .

وإذا استعان أنصار مبدأ تحقيق الذات بهذا النمط من الاتجاه ،
سيكون بمقدورهم إقامة تفرقة – من حيث الكيف – بين التجارب التي
تعرض الهدونى للتعويق عندما أراد اجراءها ، ففي نظر أنصار مبدأ
تحقيق الذات ، الأنواع الأسمى من الأفعال هي تلك التي تساعد على
ارتقاء الأجزاء الأكثر أساسية من كياننا . أما الأفعال الأهون شأننا من
حيث الكيف فهي تلك التي لا تحقق الا الجانب الأهون من كياننا . فإذا
كنا نتطلع الى الحد الأقصى من الارتقاء بشخصيتنا تحت سيطرة الميوز
السائدة ، سيكون بمقدورنا القول بوجود أفعال معينة أسمى وأفعال أخرى
أحط ، وأن بعض المسالك اسمى – كيفا – وهناك مسالك أخرى أهون
شأننا بالنسبة لهدفنا الجامع لتحقيق الذات . وتبعا لهذا التقدير ، يكون

Motivation and Personality — G. Santayana

(٤)

(٥) في مسرحية Peer Gynt تأليف Henrik Ibsen عبر عن نفس

الفكرة من خلال شخصية صانع الأزهار Button Molder الذي « يضم »
جميع النفوس ، ولقد سعت هذه النفوس الى البحث عن تجارب متنوعة بدلا من
أن تحرص على تحقيق نفوسها الحقبة .

لمبدأ تحقيق الذات ميزة لا تتوافر للمذهب الهدوني . ولربما أردنا حاجة تعريف الحياة الأفضل والأسوأ ، ولكن على أية حال ، فليس بينه وبين اتجاه تحقيق الذات أى تناقض يدعو الى إجراء تفرقة من هذا القبيل .

وأيضاً فبالإضافة الى الهدونية ، فإن أنصار « تحقيق الذات » لا يقولون أنهم يسعون لتحقيق أنفسهم ابتغاء للسعادة . إذ لا يتعلق الأمر بالاعتقاد بأن كمال تحقيق الذات سيؤدى الى السعادة . وهذا هو سر الرغبة فى تحقيقه كوسيلة . إذ لا يعد مبدأ تحقيق الذات ذى دور ضرورى فى سبيل بلوغ السعادة ، ولكنه شئ يفضل السعادة كهدف ، أو غاية قصوى لجميع الأفعال . وما أشبهه بقمة الجبل ، لأنه لا وجود لشئ آخر يعلوه . وبدلاً من جعل السعادة هدفاً للحياة ، فإن أنصار مبدأ تحقيق الذات يريدون حياة تحقق قدراتهم . وهذا أمر قد يكون مختلفاً ، فإذا عثر أنصار مبدأ تحقيق الذات على السعادة أثناء تحقيقهم لذاتهم ، فإنها ستكون موضع ترحيب ، ولكن سينظر إليها على أنها وليدة المصادفة فحسب .

وكثيراً ما يتعارض تحقيق الشخص لذاته هو والحصول على السعادة ، لأن الباحث عن تحقيق الذات سيقوم بأفعال لا تنشد المتعة ، ولكنها تحقق نوعاً من الارتقاء للشخص . وهكذا يكون هناك تفضيل للارتقاء على السعادة . فمثلاً قد يختار ابن مليونير العيش من كده وجهده بدلاً من الاعتماد على ثروة أبيه . ولربما عرف أن الثروة التى ستؤول إليه ستمنحه حياة ممتعة ، ولكنه قد يدرك أيضاً أن هذا الأثر سيكون على حساب انماء مواهبه وقدراته التى ستعرض للاضمحلال تبعاً لذلك . إذ قد تتعارض المتع التى ستزوده بها الثروة هى وصيرورته الى شخص جدير بالتقدير ، وتبعده عن الجهد الذى يستلزمه تحقيق ما يتطلع إليه . فبعد أن أدرك ضعف شخصيته ، وفضل حياة تحقيق الذات على تجربة المتعة ، فإنه قد يقرر المخاطرة بالبقاء فى أرض أكلة اللوتس^(٦) (الذين عاشوا يقتاتون على ثمرة اللوتس عند هوميروس - يعنى من يتغذون بالطاطلى بلغتنا العامية !) . فقد يعتقد أن الصيرورة أهم من الحياة ، فحتى إذا استطاع أحد الأشخاص أن « يحصل » على ثروة وفيرة ، فإنه لن يستطيع أن « يصبح » شخصية مرموقة (ومن يختار أن يكون عازف فلوت من الدرجة الثانية مفضلاً ذلك على أن يكون مندوباً لشركة التأمين ، يتبع دافعا مماثلاً ، يعنى يسعى بالمثل لتحقيق ذاته الأساسية) .

وفى المثل الذى افترضناه ، سنرى الوارث (بالقوة) يخشى الحصول على السعادة ، لأنها قد تعوقه عن الارتقاء بشخصه . فما يقلقه ويقض مضجعه هو أغراء قبول الطريق الأقل مقاومة بدلا من اختيار الطريق الذى يحقق مزايا أفضل .

وباختصار اذن ، ليس تحقيق الذات بالضرورة وسيلة لبلوغ السعادة . فمن الغايات المكتفية بذاتها ، احتمال تفضيل شخص ما لهذه الغاية على هدف السعادة ، ومن هنا لا يكون هناك أى معنى لسؤال شخص ما لماذا النهوض بنفسه كشخص ، باعتبار أن هذه الغاية لابد أن ترمى الى غرض أبعد ، لأن تحقيق الذات هو نفسه هدف نهائى للفعل ، وبهذا المعنى يكون متساويا والسعادة ومنافسا للهدونية كنظرية فى الحياة الخيرة أو الكريمة .

تحقيق الانسية أو الفردية (☆)

من بين الأسئلة التى تواجه أنصار مبدأ تحقيق الذات ، سؤال تحديد ماهية النفس التى يراد تحقيقها . فمن الخير أن نقول ان علينا أن نحقق أنفسنا ، ولكن ما هى على وجه الدقة هذه النفس بالمعنى الفعلى أو المثالى ؟ انه سؤال اصعب مما يتبادر الى أذهاننا لأول وهلة عندما نحاول الاجابة عليه ، كما يبين اذا تعمقنا البحث فى القضايا المتعلقة بطبيعة انسيتنا ، فكيف نعرف الكائنات البشرية ؟ وما الذى يفرق الانسان عن شتى الكائنات والأشياء فى العالم ، وما هو التعريف على وجه التخصيص الذى يعرف به ؟ اننا اذا حاولنا الاجابة عن هذه التساؤلات سنلقى أنفسنا مطالبين ببحث جوانب مرتبطة بهذه المسألة مثل العوامل التى تشترك فى تكوين الفرد . فكيف يعرف الشخص بأنه متميز عن الآخرين ومتفرد فى ذاته . ان هذه القضايا المتعلقة بالجانب الانسى أو البشرى أو المتفرد ليست متماثلة بأى حال ، ولكنها متطابقة بطبيعة الحال ، كما ان لها دورا حاسما فى تطبيق نظرية تحقيق الذات .

وفيما يتعلق بالجانب الانسى ، بالاستطاعة ذكر قائمة من التعاريف المقترحة عن طبيعة الانسان (ولا ننسى أن بعض الفلاسفة يؤكدون أن طبيعة الانسان مجرد أسطورة) . فلقد وصف الانسان على أنحاء شتى ، فوصف طورا بالحيوان الاجتماعى أو السياسى . ووصف طورا آخر بالحيوان الذكى أو العقلانى(**) أو الناطق باللغة أو مستعمل الآلة ، والكائن

(☆) الانسية هى ترجمتنا لكلمة Humanness .

(☆☆) الحيوان العقلانى homo sapiens مستعمل الآلة homo faber

ذى الوعي ، (أو الوعي الذاتى) والكائن الاستطائقي والمتدين ٠٠ وهلم جرا ، على أننا إذا حاولنا تعريف الكائنات البشرية على نحو يساعد على التفرقة بين البشر وسائر المخلوقات أو الآلات (أى بالاستعانة بنوع التعاريف التى تقترح عادة) فأننا سنكتشف أن هذه التعاريف جميعا موضع تساؤل ، إذ لا يتفرد البشر بكونهم كائنات اجتماعية أو سياسية ، لأن هناك أنواعا من الحيوانات (بدءا بالنمل والنحل حتى الغزلان وكلاب البحر) تنظم نفسها فى جماعات ولديها نظام هرمى لترتيب المنتمين لهذه الجماعات ونظام متميز لتقسيم العمل) ، وبالتأكيد فإن الانسان لا يتفرد بالذكاء والقدرة على الاستنتاج وحل المشكلات . وعلى الرغم من امكان القول بأن الانسان أذكى المخلوقات ، إلا أن هذا لا يعنى الاعتراف بتفوقه بهذه الظاهرة ، وغاية ما هناك أن هذه دلالة على تربيته عرش ظاهرة الذكاء التى تتخلل مملكة الحيوان . وإذا راعينا ما يجرى بالفعل فلا بأس من القول أيضا بأن الآلات الالكترونية قادرة أيضا على التفكير !

وتتشترك الحيوانات كذلك فى استعمال اللغة والأدوات . فمثلا لدينا حيوان الشيمبانزى الذى يفلق المكسرات بخبطها فى الصخور ، ويحفظ قائمة طويلة من لغة الاشارات ، من بينها بعض مصطلحات مجردة ، ويدهشنا بتحدثه مع مدربه على نحو بعيد الارتقاء ، ويفعل ذات الشيء حيوان الدرفيل ، بما لديه من نظام محكم للاتصال والتفاهم وبنى نوعه . وفيما يتعلق بالوعي ، فإنه ليس وقفا على البشر ، ورغم ما قيل عن أن الوعي الذاتى من المميزات التى يختص بها البشر ، إلا أنه قد ظهر حديثا أنه من خصائص الأنواع الراقية من القردة كالغوريلا والشيمبانزى والأورطان(٧) . ويصح القول نفسه عن ابتداع الفن وتذوقه (فهناك

(٧) بالاستطاعة الاهتمام الى بيان من الأبحاث الحديثة المثيرة للدهشة فى علم البدايات Primateology فى كتاب D. Premack Intelligence in Ape and Man وكتابه الآخر Why Chimps can Read فيما مضى ان لدى الشيمبانزى القدرة على استعمال اللغة ، ولكنها تفتقر الى الجهاز الصوتى للكلام . ولقد درست بعض الفويولات والشيمبانزى على استعمال اشارات لغة الصم والبكم ، وأثبتت قدرتها على بلوغ مستوى طفل يبلغ السنوات الأربع . ويستعمل بعضها الرسوم المصورة والربطة بالكمبيوتر . ويمقدورها الجمع بين تصورات مثل تصور الماء وتصور العصفور وتسمية كائن مثل عصفور الماء ، وأيضا استعمال تصورات مجردة على نحو يثير الدهشة . وفى إحدى الحالات عاد أحد المدربين واكتشف أن شيمبانزى التجارب العلمية فى المقطورة قد بعثر بعض الأوراق وكسر بعض الاواني . وعندما تحدث المدرب اليه بلغة الاشارة : « ما هذا ؟ » أجاب « تبيان » وأحاطه بلراعيه !

لوحات رسمها الشيمبانزى) • ولا ينفرد الانسان أيضا بتصوره لوجود اله • وهذه مسألة تحتاج الى قدرة ذهنية وشعورية ، وتتم عبر قناة خاصة بالفهم(٨) • وإذا بحثنا عن شيء ما يخص الانسان وحده فان علينا أن لا نقصر على احدى الأفكار المتفردة ، بل علينا أن نبحث عن ملكة يتفرد بها •

ويسمح نفس النقد عن تعاريف أخرى للانسان • فليس من المؤكد اطلاقا أن البشر هم المخلوقات الوحيدة التي تشعر بالضجر ، أو تقتل أبناء جلدتها وجنسها ، أو ترغب فى المعرفة (أى لديها حب للاستطلاع) أو تأكل عندما لا تكون جائعة أو ترتكب عملية الشذوذ الجنسى ، وتتمتع بالمخيلة ، وتعشق الدعابة ، أو تهوى اللعب ، وليس بمقدورنا - يقينا - القول « بأن الوقوع فى الخطأ سمة إنسانية » أو أن « الانسان حيوان مائت » ، لأن هذه الصفات ليست وقفا على الانسان (وقد لا تثبت صحتها دائما) • كما أن وصف الانسان بأنه حيوان يسير على قدمين وبلا ريش(*) لا يبدو فى الصميم • فما هى اذن طبيعة البشر ؟

هناك مشكلة تسير موازية للمشكلة السابقة وتتعلق بمعنى الفردانية أو التفرد • فإذا ركزنا على ما يحدث من تطور للنفس ، فان علينا أن نعرف مما تتألف النفس ، وما هو قوام هوية الشخص ؟ ونحن لن نعنى بالصفات الهامشية أو العابرة للشخص التي قد يستعان بها للتعرف على هوية الشخص فى وقت بالذات ، ولكننا سنهتم بكل ما هو ثابت وضرورى لاثبات تفرد ، بحيث اذا انتزعت منه أية صفة من هذه الصفات فانه لن يظل هو هو •

ان اول اجابة تخطر بالبال عند مواجهة سؤال من هذا القبيل هى اما أن نتجه الى رفضه كعبث ، لا يهم غير الحمقى ، أو الفلاسفة ، أو نعرف بوجود هوية بين نفوسنا ومظهرنا الفزيائى ، لأننا نميل الى الاجابة بالقول بأننا نعرف أنفسنا ، كما نعرف الآخرين اعتمادا على المظهر الجسمانى الخارجى • فهذه هى وسيلة التعرف الى ما يقصد بهوية الشخص • فتبدو فى نظرنا « ديبى » مثلا امرأة ذات شعر بنى اللون ، ولون جلدها باهت ، و ترتدى ملابس خشنة ، وتدخن بشراهة ، وتمشى برهونة • ولكن اذا

(٨) من الخواطر المحيرة عن ايماننا بالله اننا فى تطلعنا الى الله نشبه حيوانات القطيع عندما تبحث عن راعيها عندما تفتقده • • وما له دلالة كبرى ، اننا انشاء قيانا بالصلابة نشبه اللذاب عندما تمرى وهى ترتقب القمر •

افتراضنا أن ديبي غيرت لون شعرها ، وصبغته بلون أشقر ، وغير لون جلدها بعد تعرضه للشمس ، وراحت ترتدى أزياء آخر موضحة ، وكفت عن التدخين ، وازدادت مشيتها رشاقة ، فأنها ستظل هي هي « ديبي » رغم كل ذلك . لربما قلنا أننا أنئذ أن ديبي قد تغيرت ، ولكننا لن نعني بذلك أنها تحولت الى امرأة أخرى ، لأنها ستظل ديبي حتى بعد تغير مظهرها . ولو صح ذلك ، فانه لن يصح اعتبار المظهر جوهر التفرد . هذا يعنى أنه اذا كانت ديبي ستظل محتفظة بهويتها مع تغير مظهرها ، فلن يكون بالمقدور الاستناد الى المظهر الفزيائى كأساس للحكم بانها ديبي .

وستزداد صعوبة هذه الحالة - نوعا - اذا أجرت ديبي عملية لتغيير جنسها ، وغيرت اسمها فى أعقاب ذلك الى دنيس ، ولربما شعرنا أننا بالميل الى القول بتحولها الى شخص آخر ، ولكن الأدق من ذلك هو أن نستخلص أن نفس الشخص قد تحول الى جنس آخر ، وتسمى باسم جديد ، أى أنها أصبحت « هو » بدلا من « هي » ، ولكنها لم تتحول الى شيء آخر . وحتى بعد إجراء هذا التحول الفيزيائى بطابعه الراديكالى ، فان النفس ذاتها مازالت باقية . وهذا قد يدل على أن ماهية النفس لاتكمن حتى فى خصائص الجنس ، أو حتى فيما هو أقل من ذلك كالشعر أو لون البشرة .

وتوحى التأملات من هذا القبيل بأن هوية النفس لا ترجع الى أية مظاهر فزيائية على الإطلاق ، فاذا تصادف أن فقد شخص احدى قدميه أو عينيه فى حادث مريع ، فان « نفس » هذا الشخص لن يعترتها أى نقص ، وسيظل هذا الشخص هو هو حتى وان فقد احدى عينيه أو قدميه . وبالمثل فان أولئك الذين يجرون عملية نقل قلب أو تركيب وصلة صناعية أو مفصل صناعى فان نفوسهم لن تمس ، ولن يتحولوا الى شخصيات أخرى .

وأول اعتراض قد يوجه الى هذه الملاحظات هو القول بأن الأشخاص يتغيرون اذا أصيبوا بجرح جسيم . فالممثل الذى يتعرض للتشويه بعد إصابته بحروق ، والشخص الرياضى الذى يصاب بالكساح فى الحرب ، وعازف البيانو الذى التوت أصابعه بعد إصابته بمرض الروماتويد : جميع هؤلاء سيتحولون يقينا الى اناس آخرين عقب هذه الأحداث الفزيائية . ولكن فى هذ الحالات ، ما يحدث لهؤلاء الأشخاص من اختلافات لا يرجع الى حدوث اختلافات فزيائية ، وانما يرجع الى رد فعلهم الداخلى حيال هذه التغيرات . لقد أصيبوا بمرارة ، أو بالتفوق ، أو تحولوا الى شخصيات مستبدة . وهذا ما يدفعنا الى القول بتحولهم الى اناس آخرين . ولو

افترضنا انهم لم يتعرضوا الى اى تحول سيكولوجى ، رغم ما طرأ عليهم من تبدل سيكولوجى ، فانهم سيظلون محتفظين بنفس نفوسهم .

فالتفرد اذن يبدو انه يرجع الى شىء داخلى أكثر من ارتداده الى مسببات خارجية ، اى انه مسألة تمس العقل لا البدن ، وبذلك يعزى الى أسباب لا مادية وليس الى أسباب مادية . فالظاهر أن حدوث شد عنيف لعواطف الشخص أو مشاعره ، أو فقدانه للذاكرة ، أو لقدرته على التفكير ، قد يتسبب فى حدوث تبدل فى النفس ، على نحو لا يظهر فى حالة فقدان عضو من أعضاء الجسم . وبعبارة أخرى ، فإن أى تغير عقلى كبير - بالمقارنة بأى تغير فيزيائى كبير - يمكن بسهولة ادراكه كتغير فى الهوية .

ومع هذا فهناك صعوبات معينة قد تتولد عن تفسير النفس على هذا النحو ، فمثلا لو كان هناك شىء ما كعزل عقل شخص ما بتعليق هذا الشخص فى صهرىج مثلا ، أو بربطه بأنايبب وأسلاك بجهاز يساعد على مواصلة الحياة ، فإنه سيكون من الصعب القول بأن هذا الشخص ذاته كان هناك . فوجود العقل لا يبدو كافيا للقول بأن الشخص موجود . فإذا انتزع عقل من جسده ، سيتعذر التعرف عليه والحكم بأنه نفس .

ويرجع الى هذا السبب تعذر قبول الناس للفكرة المسيحية عن الروح كنفس . اذ تبدو النفس شيئا أكثر من الجزء الروحى ، كما أن الروح التى يزعم أنها تظل حية بعد مفارقتها للجسم « عندما نخلع الشبح » - بلغة الأقدمين - قد تكون عنصرا هاما من النفس ، ولكنها ليست مرادفة لها . وحتى فى أواسط علماء اللاهوت ، فقد اشتعلت المناظرات عدة قرون حول مسألة البعث ، وهل يتحقق بالجسد أيضا ، الى جانب الروح ، اذ يعتقد كثيرون من العلماء وعلماء اللاهوت أن أية حياة بعد الموت بلا جسد ستفتقر الى الكثير ، لأن النفس الكاملة لن تكون حاضرة .

فإذا كان العقل وحده ليس كافيا لتكوين النفس . وليس الجسم شيئا أساسيا للنفس ، فكيف يتسنى لنا تعريف التفردية ؟ . اننا مازلنا نشعر بنفس الحيرة التى شعر بها أوسكار وايلد عندما كتب :

« روح وجسم - وجسم وروح . كم كانت هذه الأسماء غارقة فى بحر من الغموض والخفاء . فهناك جانب من الحيوانية(*) يوجد فى الروح . وللجسم لحظات يشعر فيها بروحانيته . وبمقدور الحواس أن

animalism

(★)

تتهذب ، وبمقدور الذهن أن يهوى الى الحطة • فمنذا الذى يستطيع الحكم متى تتوقف النوازع الجسمية ، ومتى تبدأ النوازع الفزيائية ؟ كم هى ضحلة التعاريف التعسفية لعلماء النفس الأقرب الى مستوى العوام ! ومع هذا فكم يصعب الاهتداء الى قرار وسط مزاعم مختلف المدارس ! فهل الروح شبح قابع فى دار الخطيئة ؟ ، أو هل كان الجسم حقا فى الروح كما اعتقد جواردانو برونو ؟ أن انفصال الروح عن المادة من الأسرار ، كما أن اتحاد الروح بالمادة سر أيضا ، (٩) •

ثمة مشكلة أبعد تؤدي الى زيادة مصاعب القول بتمائل النفس والعقل أو الجسم (وتؤثر بوجه عام فى قضية التفرد برمتها) ، وتتصل باستمرار بقاء النفس خلال الزمان • فلا بد أن يعتمد تعريف الشخص على شيء يظل ثابتا طيلة حياته سواء كنا نشير الى جانب من العقل أو الجسم كمكونين للفرد • فلا بد أن يظل هذا العنصر بلا تغير من المهد الى اللحد • وبغير ذلك لن تكون هناك هوية للشخص ، وتبرز المشكلة عند التعرف على القاسم المشترك ، وخطط التواصل ، ومحاولة تحديد الشيء الذى يجعل من الشخص نفسا واحدة متواصلة •

ويساعد تشبيهنا لهذه الحالة بما يحدث فى حالة السيارة على ايضاح المشكلة • فإذا قام أحد ملاك السيارات بتغيير (موتور) سيارته ثم استبدل فرشها وأسلاك كهربيتها والعجلات والجسم • • وهكذا ، فإن شيئا من السيارة الأصلية لن يبقى على حاله ، وسيتعذر وصف السيارة بأنها هى • وبالمثل فلو كان لدينا فأس وغيرنا رأسه ثم مقبضه ، فإنه لن يظل نفس الفأس • وفيما يتعلق بالبشر ، فإذا تبدل الانسان من جميع النواحي ، من وقت لآخر ، فمنطقيا واعتمادا على نفس القياس ، فإنه لن ينظر اليه على أنه ذات الشخص • وتبدو هذه الحالة وكأنها تنطبق بالفعل على جميع الكائنات البشرية • فلاشئ له طبيعة عقلية أو فزيائية من المقومات التى تجعل الشخص يحتفظ بهويته طيلة حياته •

فأجسامنا تنمو وتنضج ثم تضمحل قواها ، وتتغير تغيرا جذريا فى الحجم والطابع من المهد الى اللحد • فجلدنا يتمدد ويتجدد ، وشعرنا يكثر ثم يصلح ويتغير لونه ، وعضلاتنا تزداد قوة ثم تضمحل ، كما تزداد حواسنا حدة ثم تذبذب فى شيخوختنا ، وحتى خلايا جلدنا ، فإنها تتبدل كل سبع سنوات ، ولا تبقى خلايا جهازنا العصبى على حالها • وعلى

The Picture of Dorian Gray — O. Wilde.

(٩)

الرغم من استمرار أعضاء جسمنا فى أداء نفس وظائفها طوال حياتنا ،
الا أن تكوينها يتعرض للتغير .

وتصاب قدراتنا الذهنية بتحولات مماثلة ، تؤثر فى جميع مكونات
افكارنا وميولنا . وثمة اختلاف بين معتقداتنا فى سن السادسة ومعتقداتنا
فى سن الستين (أمل أن يكون هذا صحيحا) . فقد تتغير توجهاتنا من
التوجس المتشائم العابر الى حالة من التشاؤم الدفين (ويجنح المثاليون
الى النزوع نحو الكلبية) وربما تدهورت ذاكرتنا واضمحلت ، أو العكس
وقد يحدث تحول جوهري فى استعدادنا لاكتساب الخبرات ، وهلم جرا .

ولابد أن يضاف أنه على الرغم من أن الشخص يظل دائما ابنا
لنفس الأبوين البيولوجيين ، الا أن هذه الناحية لا تزيد عن إحدى البيانات
التي تثبت فى الأوراق الرسمية ، وبخاصة شهادة الميلاد وجواز السفر ،
لأنه من المتعذر الظن بأن هذه العلاقة تساعد على تحديد هوية الشخص .
وفضلا عن ذلك ، فهل هناك أية خاصية يمكن الارتكان اليها للترقية بين
شخص وشقيقه أو بين امرأة وشقيقتها ، أو بين توأمين ؟ (١٠) .

فما هو إذن الجانب الذى يضيف الهوية على النفس عبر الزمان ؟
فاذا كان الشخص يتغير فى جميع جوانبه (وهذا أمر فى غنى عن البيان)
فمعنى هذا أنه لا يظل نفس الشخص ، ولكنه يمثل منظومة من مختلف
النفوس فى أزمنة شتى ، ويترتب على ذلك أن لا يكون الأشخاص مسئولين
عن نفوسهم السالفة ، ولن تكون نفوسهم ملزمة بالوفاء بالعهد مستقبلا .

ويتعرض من يتبع مبدأ تحقيق الذات الى موقف عصيب عندما يحاول
تعريف طبيعة النفس . وهذا هو ما حدث لجميع الفلاسفة من تأثير ما
ذكرنا من المشكلات . وتقف هذه الصعوبة حجر عثرة عند تأكيد مبدأ تحقيق
الذات كنظرية اخلاقية ، فلا يخفى أننا اذا أردنا متابعة النهوض بنفسنا ،
فإن علينا أن نعرف ماهية هذه النفس التى نسعى لانمائها والنهوض بها .

واذا تجاوزنا عن مشكلة التعريف الدقيق هنية ، سنرى أن أنصار
تحقيق الذات يقدمون تصورا تقريبا للانسية والفردانية(*) يعتقدون أنه
يخدم غايتهم ، وبخاصة لأنهم ينظرون الى هذا المبدأ من ناحية مصالحهم

(١٠) عند تأليف هذا الكتاب أجريت عملية ناجحة للتوليد الدائى للضفادع .
وربما اقترح علماء الأحياء من امكان انتاج Clone بشرى من الحيوان المنوى دون
تلقيحه لبويضة الانثى . ونتاج ال Clone يتماثل مع الأبوين ، وتظهر صعوبة فى
الترقية بينهم تفوق صعوبة تفرقة التوائم المتماثلين .

واحتياجاتهم وما يشتهون من خيرات مادية وعلاقاتهم وصداقاتهم وما يعشقون ورغبتهم فى اكتساب المعرفة ، ومتابعة المثل العليا وتذوق الجمال ، ونوازعهم البيولوجية للغذاء والجنس والمأوى • ربما لا تعد هذه العوامل بمفردها كافية للاهتمام الى تعريف معنى الكائن البشرى ، وادراك ما يفرقه عن الشيمبانزى والروبوت ، ولكنها تمثل جانبا من ماهية البشر أيا كان الشيء الذى تعد جانبا منه • ولابد أن يراعى ما نصبو اليه من ارتقاء وجود هذه الأشياء • وربما رغب أنصار مبدأ تحقيق الذات أن يتركز ارتقاؤنا على مثل هذه المقومات •

تقييم نقى

ومع هذا فإذا وصفنا البشر والبشرية على هذا النحو ، فإن علينا أن نتوقع ظهور صعوبات أبعد من ذلك تمس صميم نظرية تحقيق الذات ، فلن يكون الاتجاه نحو انماء طبيعتنا البشرية خيرا الا اذا كانت الطبيعة البشرية خيرة بالفعل • وهذا الافتراض مثار شك الى حد كبير • فإذا رجعنا الى التاريخ البشرى سنرى النزوع نحو سفك الدماء والسرقة والاعتصاب قد بدا الى حد كبير من مقومات البشر ، وان كان من المتعذر النظر الى هذه النواحي كخاصية ذات بآل ، وبالمثل فمن الخصائص التى عرفت عن البشر النزعة السادية الماسوخية وشهوة استغلال الآخرين والتسلط عليهم والخط من شأنهم • ولكن هذه الشهوات من الواجب قمعها بدلا من غرسها ، فنحن نبدو قادرين وراغبين فى اجراء عمليات الهدم مثلما نبدو ميالين الى الخلق • وأيضا قد نبدو ميالين الى التبدل مثلما نرغب فى الاتصاف بالحيوية ، وفى الايذاء الى جانب تقديم العون ، وان كنا - يقينا - لا نرغب فى أن نضحى هدامين وبلداء أو مصدر ايذاء ، بقدر ما بوسعنا • وبلاستطاعة امتداد قائمة الامكانات غير المرغوبة الى ما هو أبعد • ولكن ما نريد توكيده هو أنه ليس كل ما يمكن أن ينسب الى البشر جدير بالثناء • فهناك جانب معيب فى البشرية لا يصح انكاره على أية حال • ومادام الأمر كذلك ، فلن يكون بمقدورنا جعل مثلنا الأعلى انماء قدراتنا الانسانية •

٢ - وربما كان رد « التحقيقين » (*) على هذا النقد هو القول بأنهم لا يريدون من الناس - بلا شك - تحقيق الجوانب غير المرغوبة فى الطبيعة

(*) أنصار مبدأ تحقيق الذات •

البشرية ، اكتفاء بالجوانب الجذابة • وقد يذكر من باب الدفوع أن النفس التي يراد تحقيقها هي النفس الخيرة ، على نحو ما يحدث عندما يتركز اهتمامنا على الذهب المختبئ داخل الخامة الغفل ، غير أن هذا القول يعيدنا الى حلقة مفرغة • نعم ان مبدأ تحقيق الذات كفاية أخلاقية يعرف الخير بأنه انماء قدراتنا البشرية ، غير أنه اذا لم تكن هذه الغاية مرغوبة دائما ، فان انماء قدراتنا لن يصلح كتعريف للخير • ولعله سيكون من الأصح القول بأننا عندما نذكر أن التجسيم الفعلي للإنسانية أمر سيئ ، فإننا نكون بذلك قد استندنا الى معيار أساسي للقيمة ، وليس الى تحقيق الذات ، وهكذا تكون نظرية تحقيق الذات قد كشفت عن سطحيته وعدم استيفائها للغرض •

فاذا تجاوزنا عن هذا النقد ، فان « التحقيقين » قد يردون بالقول أنهم دافعوا دفاعا بعيدا عن انماء الميول السائدة في الكائنات البشرية ، التي تتميز بخيريتها بصفة أساسية ، ومن ثم لا يكون هناك توتر أخلاقي في مذهبهم • على أن « التحقيقين » قد ناصروا — بأصرار — عملية انماء أكبر قدر مستطاع من طبيعتنا ، مع اعطاء ميولنا السائدة الأولوية ومهمة التوجيه • وهكذا يتضح أنه حتى اذا نظر الى ميولنا السائدة على أنها موجبة ، فان ميولنا الأهلون شأننا يتعين أن تنمى أيضا تمشيا مع النظرية ، وستشتمل هذه الميول الأخيرة — ضمنا — وبالضرورة على بغض جوانب سلبية •

٤ — فضلا عن ذلك ، فان الافتراض الذي يعتقد أن البشر أختيار في صميمهم بعيد تماما عن الصحة كحقيقة مقررة ، فلقد دارت مساجلات لم تتوقف طيلة مئات السنوات حول هذه النقطة بالذات • فمثلا اعتقد جان جاك روسو (١٧١٢ — ١٧٧٨) أن البشر أختيار أساسا وبطبعهم ، ولكن المجتمع والحضارة الحديثة أفسدا نقاء طبيعتهم (١١) • ومن ناحية أخرى ، فان هناك فيلسوفا آخر سبقه وهو توماس هوبز (١٥٨٨ — ١٦٧٩) الذي زعم أن هناك أبنائية وقائية قابضة في صميم جوف الإنسان ، مما أدى الى قبوله حماية الحكومات له ، بعد أن كان يحيا وسط باقي الكائنات حياة توصف « بالجذب والقماء والوحشية وقصر العهد » (١٢) وهناك جدل معاصر يدور بين علماء النفس وعلماء الأنثروبولوجيا وعلماء

The Social Contract and Discourses — J. Rousseau

(١١)

مترجم من الفرنسية الى الانجليزية •

Leviathan — T. Hobbes

(١٢)

مجالات ثانوية أحدث « كعلم تنمية الطفل » « وعلم الأحياء الاجتماعى » .
واقتنع بعض علماء الاجتماع بعدم وجود مورثات تنقل الميول الفطرية التى
تكون الطبيعة البشرية ، وأن كل شخص عبارة عن صفحة بيضاء (*) .
وزعم بعض آخر أن نوازعنا الأساسية تتجه نحو الحفاظ على الذات ،
والاكتناز ، والتسلط على الآخرين . ويتوافق هذا الرأى مع تشخيص
فرويد لللاوعى الكامن وراء السلوك ، ومع فكرة المسيحية عن الخطيئة
الأولية التى ورثها الانسان عن آدم .

والقضية بالغة الاتساع ، وبعيدة عن الحسم ، بحيث يتعذر تأكدنا
من أن « الانسية » تعنى بالضرورة « الخيرية » ، ومن ثم فليس بمقدورنا
الدفاع عن تحقيق انسيتنا الأساسية ، ومن التيقن من أننا عندما نفعل ذلك
« ننمى » ما هو خير . أن ما هو « انسى » لا يلزم بالضرورة أن يتصف
« بالانسانية » . وهناك جانب أساسى من إمكانات البشر لا يستحق
الحرص على الحفاظ عليه .

ولكن ماذا عن النفس الفردية ؟ فالتحقيقون قد ينصب دفاعهم على
طبائعتنا الفردية أكثر من تركزه على انماء طبيعتنا البشرية . وفى هذه
الحالة ، يتركز الاهتمام على تحقيق الشخص لمواهبه ومصالحه وقدراته
بصفة خاصة . وفى اللغة الدارجة والحديثه يوحى اتجاه التحقيقين بأن
علينا أن نبحث « عن نكون ؟ » ونركز على صيرورتنا استنادا الى
الشخص الكامنة داخلنا . وبازدياد تجسيمنا لنفسنا الجوانية سيزداد
وجودنا تهذيبا وارتقاء . وقد عبر عن هذا الموقف ، واكده اريك فروم
وكتب يقول :

« أن وجود الكائن ، وانطلاق قواه المميزة له ، شئ واحد فجميع
الكائنات لديها ميل كامن لتجسيم امكانياتها التى تتميز بها ، ومن ثم
فيتعين أن يفهم هدف الإنسان من الحياة على أنه السعى لتحقيق انطلاق
قدراته تبعا لقوانين طبيعته . »

على أن الانسان ليس موجودا (عموميا) . فرغم اشتراكه فى
صميم جميع الصفات الانسانية هو وجميع أبناء جنسه ، الا أنه يتميز
دائما بفرديته وتفردته واختلافه عن أى انسان آخر . أنه يختلف بفضل
تشكيلته المتميزة ، التى يجمع فيها بين الشخضية والمزاج والمواهب

Tabula rasa

(★)

والاستعداد مثلما يتميز ببصمات أصابع ينفرد بها • ولن يستطيع تأكيد إمكاناته البشرية إلا بتحقيق فرديته • أن واجب العيش الحيوى هو واجب صيرورة الانسان الى حالة يحقق فيها ذاته ، وتجميع إمكاناته فى شخصية منفردة واحدة « (١٣) •

٥ - غير أن هذه الصورة من تحقيق الذات رغم ما يظهر فيها من اقناع لا تفضل المثل الأعلى الذى يرمى الى اكتمال الكائن البشرى • إذ قد تكمن إمكانات الفرد فى أفعال ضارة ثقافية • فقد يجنح المولع بتعذيب الآخرين الى انماء شخصيته اعتمادا على قدراته ومواهبه التى قد يكون قوامها القدرة على التعذيب والشعور بالرضا من جراء ذلك • ولكن شخصيته فى هذه الحالة لا يمكن أن توصف بأنها جديرة بالثناء • فلعلة قد اكتشف ما يناسبه من عمل ، كما اكتشف الثغرة التى ينفذ منها الى العالم ، وحقق إمكانات طبيعته الأساسية ، ومع هذا فإن الناس لن تحكم على عملية التعذيب بأنها غاية حميدة ، حتى وأن تحققت ذات أحد الأشخاص عن طريقها • وبالمثل فقد يشبع السكير غايته من الحياة ، وينميها الى أبعد الحدود • غير أن العيش فى حالة اغفاء كحولى يعد تبديدا للوجود • وأهم من ذلك ، فأننا لا يمكن أن نمتدح أمثال جاك ريبير وآل كابونى (فى الولايات المتحدة) والخط (فى مصر) وأطيلاً أو التتار حتى وأن وصفوا بأنهم عبروا عن نفوسهم بصدق • ولعلنا سنقول عن هذه الحالات أنها تجاوزت النزعات الأساسية لنفوسها (بنزوعها نحو الوحشية ، وأنه أثرت تفضيل ميولها الدنيا على ميولها الخيرة) • وأظننا كنا نفضل لو أنها جسدت قدرا أقل من ماهيتها ، وتحولت الى شئ آخر غير نفسها • وعلى عكس ما قال فروم لقد كان واجبهم يدعوهم الى عدم القيام بتحقيق ذواتهم •

بطبيعة الحال ، أن ما يفهم ضمنا من قولنا هو أن تحقيق المرء لذاته ليس مرغوبا بالضرورة • أنه يعتمد بقدر كبير على طبيعة الشخص • ومادام تحقيق المرء لذاته لا يعد دوما خيرا ، لذا لا يصح تعريف الخير بأنه تحقيق الذات •

وكما سبق أن ذكرنا فيما يتعلق بانماء طبيعتنا البشرية ، فإن التحقيين لا يستطيعون القول بأن علينا أن نكتفى بانماء الميول الخيرة فى أنفسنا ، بعد أن عرفوا الخير بأنه التحقيق الذاتى الكامل • وبذلك فأننا

سنحتاج الى معيار خارجى ما للفرقة بين جوانبنا الحميدة وجوانبنا السيئة ، مما يودى الى تركنا لمبدأ التحقيق الذاتى بحثا عن معيار قصى للسلوك • فمثلا اذا عرفنا ميولنا الخيرة بأنها الميول التى تحقق السعادة للآخرين فان الأخلاقيات النفعية ستغدو هدفنا ومرشدنا فى الحياة ، وتحل محل المثل الأعلى لمبدأ التحقيق الذاتى •

٦ - وكنقد مواز للصيغة « الانسية » للتحقيق الذاتى ، فاننا سنقول ان جميع صفاتنا الفردية ليست كلها جديرة بالانماء ، ولكن نظرية التحقيق الذاتى تؤثر التحقيق الى أقصى حد لذواتنا • ولا يخفى ان هذا المعنى سيتضمن الجوانب الأسوأ والجوانب الأفضل معا ، مادامت لا تتعارض هى وميولنا السائدة • ومن ثم لا تعتبر هذه النظرة محتملة أخلاقيا ، لأن التقدير والقسوة والافتقار الى الحساسية وغير ذلك من الصفات المماثلة ستطالب جميعا بالانماء بحكم كونها من مكونات الشخص •

٧ - وبالمثل ، وكما ان طبيعتنا البشرية الأساسية ليست بالضرورة خيرة ، فإن نفسنا الأساسية قد لا تكون خيرة ايضا ، والزعم ان الأفعال المريعة لا تعبر عن النفس الحققة موضع شك فى أفضل الأحوال ، لأن مثل هذا الزعم يفترض ان الجانب الأساسى من الشخص لا يمكن ان يكون سيئا • وهذا افتراض لم يتم اثباته ، ان لم يكن واضح الزيف ، فلربما وجد جانب خير داخل كل شخص ، كما تظن جماعة الكويكرز ، ولكن هذا لا يعنى ان الجميع يتصفون بالخير أساسا فى أعمالهم(١٤) •

فاذا أردت تحقيق ذاتك ، فان هذا لايعنى بالضرورة ان تتحول الى شىء ما يستأهل الثناء ، لا من ناحية تتعلق بحياتك ، ولا من ناحية ما تحققه لخير الآخرين • وتنقلنا هذه الاشارة الى خير الآخرين الى الانتقاد الأخير لصيغتي أخلاقيات تحقيق الذات •

٨ - سواء اتخذ مبدأ تحقيق الذات صيغة نظرية توحى بانماء تفردنا أو انسيبتنا (أو كليهما) الا أنها لا تعرض أية كوابح للحياة الاناوية أو الانانية • فلا وجود فى موقف تحقيق الذات لأى شىء بمقدوره تشجيعنا

(١٤) لقد زعم ان علينا أن ننمى كل جانب حق من انفسنا ، وان الصفات السالبة ليست حقيقية فى ذاتها ولكنها تعنى افتقارا الى شىء موجب • ويمقدورنا ارجاع هذه النظرة الى تصور المصور الوسطى للشر على أنه غياب للخير • وهذه مسألة شديدة التعقيد وخارجة من نطاق اهتمامنا ، ومن غير المناسب مناقشتها فى الحيز الضيق للكتاب •

على مراعاة الآخرين أثناء قيامنا بعملية التحقيق الفعلى لذواتنا • فاحيانا وعلى نحو اقرب الى النقص يشير مبدأ تحقيق الذات الى أنه ليس باستطاعتنا تحقيق نفوسنا دون تقديم عون للآخرين لكى يحققوا أنفسهم . غير أن هذه الضرورة لا تظهر واضحة قط • ولربما بدا اننا لسنا بحاجة لاعارة الكثير من الاهتمام للنهوض بالبشرية فى جملتها حتى نستطيع انماء اشخاصنا • وقد نكون بحاجة للآخرين لتوسيع دائرة تأثيرنا الاجتماعى ، ولكن ليس علينا أن نعنى بوجه خاص بما يحدث لهم من عناء ، فيكفي أن نركز على ما بمقدورهم تزويدنا به من ارتقاء •

هذا يعنى أن مبدأ تحقيق الذات كنظرية للخير قد تختلف عن نظرية ما هو حق • فليس بمقدورها شجب الأفعال اللااخلاقية التى تؤدى الى اشباع الحاجات الأولية لشخص ما ، ومصلحه • وفى مواقف عديدة ، فاننا عندما نحقق أنفسنا ، فاننا لا نكون قد سلكنا الطريق الصحيح • واذا نزع مبدأ تحقيق الذات بحكم طبيعته الى اقرار مثل هذا المسلك فانه سيكون قد اقترف نقصا اخلاقيا جنسيما •

وكثيرا ما لوحظ هذا المنزع الانانى الأساسى ، ووقف عقبة فى وجه قبول مبدأ تحقيق الذات كهدف قصى فى الحياة • ان يتغذر تبريز أية نظرية اخلاقية قد تغتفر سعى الشخص لنفعه على حساب الآخرين •

وكما نرى ، فبمقدورنا ان أن ننتقد مبدأ تحقيق الذات على أنحاء اساسية شتى • واذا اضطررنا لقبوله كغاية لوجودنا ، فمن واجبنا الالتفات الى هذه الانتقادات • ويبدو التحقيق الكامل لوجودنا هدفا أفضل من المثل الأعلى الهدونى الذى يرمى الى تحقيق الحد الأقصى من المتعة ، ولكنه لا يخلو باى حال من الجوانب المثيرة للشك • ولعل الجمع بين مبدأ تحقيق الذات وأية نظرية أخرى سيكون الأفضل للتغلب على نقاط ضعفه ، وان وجب ترك هذه المسألة لكل فرد لكى يكتشف ذلك • فمثلا لربما وجب أن يكون هدفنا هو تحقيق تلك الجوانب من أنفسنا التى تعود بالسعادة لأنفسنا وللآخرين • ولكن ما القول اذا تطلب الارتقاء بذاتنا اتجاها ما ، واحتاجت السعادة الشخصية أو المجتمعية الى اتباع اتجاه مغاير ؟ ••



الأرسطية

هناك نمط خاص من أخلاقيات تحقيق الذات لابد من الكشف عنه
لاكمال بحثنا لنظرية تحقيق الذات . ولقد ظهر هذا النمط عند أرسطو
(٣٨٤ ق م - ٣٢٢ ق م) عندما دافع عن مذهب مازال عظيم
التأثير .

وعلى الرغم من أن أخلاقيات أرسطو كانت في طابعها ذات مظهر
يهدف الى تحقيق الذات ، إلا أنها قد احتوت على عناصر ملحوظة من
النظرية الهدونية التي سبق فحصها . وفي الحق فإن أرسطو يصنف
أحيانا بين الهدونيين (كما يصنف أيضا كأحد العقلانيين والغائيين) ،
وان كان هذا التصنيف مضللا ، لأن كل ما فعله أرسطو هو اعتباره المتعة
شيئا مصاحباً للأفعال التي تهدف الى تحقيق الذات .

ولقد درس أرسطو في أكاديمية أفلاطون ، قبل إنشاء مدرسته التي
سماها « الليسيه » (وهي معهد فلسفي كان ينافس الأكاديمية على علو
المكانة في العالم القديم . وهي مازالت حية الآن في مدارس الليسيه
الشهيره (وبعضها موجود في مصر كما نعرف) التي اقتدت بالنموذج
الاغريقي ومازال جميع العاملين في المجالات التربوية وفي الأبحاث العلمية
الكبرى يشار اليهم باسم « الاكاديميين » . وجاء التعبير الاساسي لنظرات
أرسطو في الأخلاق في كتاب الأخلاق النيقوماخية (الذي سماه نسبة الى
ابنه نيقوماخوس) ، ويتساوى هذا الكتاب في المكانة هو وأربعة مباحث
أخرى ، في أغلب الظن في تاريخ الأخلاق (١٥) .

وفي بداية كتاب الأخلاق النيقوماخية طرح أرسطو قوله المشهور :
« ... الخير هو الشيء الذي تهدف اليه جميع الأشياء » . ثم قام على
نحو منهجي تميز به بتحديد ما يعنيه بالمصطلحين المحوريين : « هدف »
و « خير » .

والهدف الذي يشير اليه أرسطو هو الغاية القصوى لجميع الأفعال،
أي ما لا يعد وسيلة لبلوغ غاية أبعد ، ولكنه بمثابة الشيء الذي يبتغى كل

(١٥) الكتب الثلاثة الأخرى هي جمهورية افلاطون وكتاب
Foundations of the Metaphysics of Morals — Immanuel Kant

مؤلف John Stuart Mill — وكتاب Utilitarianism

شيء من ورائه • وكى يصور أرسطو ما يعنيه ذكر مثالا عن صناعة اللجام ، وقال أن هذا الفعل لا يعد غاية في ذاته ، ولكنه وسيلة تهدف الى الارتقاء بعملية ركوب الخيل • ولكن ركوب الخيل ليس هدفا نهائيا أيضا ، ولكنه بدوره وسيلة ترمى الى الانتصار فى الحرب (إذ كانت الخيول تستعمل أساسا على ذلك العهد للأغراض القتالية) ، ويستعين أرسطو بهذه الأمثلة لبيان الفارق بين الوسيلة والغاية ، ويقول ان الهدف الذى يشير اليه هو الهدف النهائى ، والذى لن يكون البتة وسيلة للاهتمام الى هدف أبعد (١٦) •

ويعرف أرسطو الخير بأنه أوديمونيا (*) التى ترجمت الى انحاء شتى كالحياة الخيرة الحيوية ، أو اكتفى بترجمتها الى كلمة سعادة • وعلى أية حال فالأوديمونيا ينظر اليها كخير أسمى (**) يستطيع الانسان تحقيقه •

وكى يبلغ البشر الأوديمونيا ، علينا أن نفهم ما الذى يقصد بكلمة « بشر » ، ولقد سبق أن طرحنا هذا السؤال • إذ يعتقد أرسطو أن المثل الأعلى الأخلاقى يجب أن يتكامل ووجود الانسان • فإذا عرفنا ما الذى يقصد بالانسان ، فأننا قد نعرف المجال الذى بالاستطاعة الاهتمام الى الخير فى نطاقه •

وجه أرسطو هذا السؤال على نحو فريد عندما سأل عما تكون « مهمة » الكائن الانسانى ؟ فمهمة السكين هى القطع ، ومهمة جناح الطائر هى تمكينه من التحليق فى الجو ، ومهمة البيت هى الايواء • ولما كان لكل شيء مهمة ، فيجب أن نعرف ماهى مهمة الانسان ؟

وفى البداية ، يقوم أرسطو بفحص امكان اعتبار التغذية والنمو هما مهمة الانسان ، ولكنه استبعد هذه الظنون ، لأن موضع مثل هذه المهام هو المستوى النباتى من الوجود ، أى أنها تناسب النباتات لا الكائنات البشرية • فليس الخير متعلقا بهذه المهام ، كما ذكر لنا •

(١٦) مشكلة الوسيلة والغاية من المشكلات المثيرة للاهتمام فى الفلسفة .
فمثلا اذا قمنا بتسلق جبل فأننا سننظر الى تسلق الشاطئ الصخري كوسيلة لتسلق الجبل أو كغاية لتسلق الجبل ذاته .

(★) eudaimonia ، وأقرب ترجمة لها الى الانجليزية هى

Vital well-being

Summum bonum

(★★)

ويبحث أرسطو ما يقال عن أن السمّة التي يتمييز بها الإنسان هي مشاعره وأحاسيسه وقدرته على الاحساس بالعالم الخارجى . ففعل خير الإنسان يتحقق عند قيامه بمثل هذه المهام ، ولكنه يرفض هذا الاحتمال على الفور ، ويذكرنا بأن للحيوانات أيضا أحاسيس ومشاعر ، وأنها تحيا حياة اشتهائية . فلا وجود لميزة ينفرد بها الإنسان فى هذه الناحية .

ولكن اذا كانت النباتات كائنات تتغذى وتنمو ، والحيوانات تشعر وتحس ، فما هى المهمة التي يقوم بها الإنسان ويتميز بها على باقى الأشياء ؟ وتجيء اجابة أرسطو بأن العقل وحده هو السمّة التي تميز البشر . ولابد أن يكون خير الإنسان مرتبطا - على نحو ما - بملكة الاستدلال العقلى . فالإنسان هو الكائن العقلى (أو المفكر ، كما وصفه ديكارت فيما بعد) . ويجب أن تكون غاية الإنسان من الحياة متصلة بالاستعمال الصحيح لهذه القدرة المحورية والأولية .

ليس من شك أن السؤال التالى هو : « كيف نمارس مهمتنا العقلانية بحيث يتسنى لنا الاهتداء الى الخير ؟ » فقد تعتمد الحياة الكريمة أو الخيرة للإنسان على استعمال العقل ، ولكن كيف على وجه الدقة يمكن استعمال قوانا العقلية لتحقيق الأوديميانيا ؟

ويلجأ أرسطو الى اللف والدوران نوعا عندما يقول ان علينا ان نهذب الى تحقيق التميز لأنفسنا بوصفنا كائنات عقلانية . فالتمييز فى أداء عملنا أو الأريقتى(*) فى مجال تفوقنا (يعنى فى عملية الاستدلال العقلى) سيحقق لنا الحياة السكرية . فكما يتحقق الامتياز لمعازف الفلوت عندما يبرع فى عزفه ، وكما يرجع امتياز المثال الى مهارته فى النحت ، كذلك يتعين الحكم على الامتياز الإنسانى بالاستناد الى مدى التميز فى الاتصاف بالعقلانية فى مسلك حياته . ولما كان للعقل دور محورى لذا فان الأريقتى عند استعمال العقل ستحقق الخير البعيد للإنسان يعنى سعادته .

وزيادة فى التخصيص ، يتعين أن يتبع العقل فى ناحيتين : السيطرة على الميول المتطرفة لأهوائنا ، واتباع الحكمة فى اختياراتنا والانشغال بالنظر التاملى . ويشغل أول استعمال للعقل مكانا بارزا فى مذهب أرسطو ، ومن ثم فانتا سنركز حديثنا عليه بقدر اكبر من الافاضة .

Arete

(★)

اذ يرى أرسطو - مثلما فعل أفلاطون قبله - ان جموح المشاعر هي
 علة قدر كبير من متاعب الفرد الانساني ، والبشر بوجه عام . فعليتنا ان
 نسيطر على الجوانب الحسية والنزوعية من أنفسنا ، يعنى على الناحيتين
 الشعورية والحيوانية من كياننا ، عن طريق اتباع العقل . فيتعين الاستعانة
 بعقلنا كدليل يساعدنا على تحقيق التوازن الصحيح فى الأفعال بين الحدود
 القصوى التى تجنح الأهواء الى الاندفاع اليها . أجل ، عليتنا ان نسعى
 للاعتدال الى الحد الأوسط بين حدين ، بأن نتيح للعقل الفصل بين المزايم
 المتضاربة للأهواء ، وأن نختار ناحية الاعتدال بين الافراط والتفريط .
 فالمطلوب من العقل هو التروى والاختيار الموضوعى للموسط بين الحالات
 والأفعال ، ولا يسمح للفرد بأن يضل سواء سبيله بالجموح والانسياق
 وراء مشاعره ووراء مسلكه المتطرف . فعليتنا ألا ننسى ما يترتب
 على ذلك من حدوث تنافر فى الحياة ، ويعلن أرسطو مبدأ لا تطرف اليه (*)
 فإذا اتبعنا هذا المبدأ سيحمينا العقل من الحالات والأفعال المتطرفة .

فقد تتسبب الأهواء فى عدم أصابتنا للهدف بدفعنا الى الانحراف
 نحو اليمين ، أو نحو اليسار ، اما بخلق زيادة فيما يحتاج اليه من
 « كيف » أو بأحداث نقص فى هذا الكيف . فالاعتدال اذن هو أسلم
 سبيل . ويعتقد أرسطو أنه كما يستطاع القول فى معرض الثناء على
 العمل الخير « انه ليس بالإمكان استبعاد أى شىء منه ، أو اضافة أى
 شىء اليه » بمعنى أن الافراط أو التفريط يتسببان فى الاساءة الى امتيازه
 لأن الخير يتحقق بمراعاة الوسط ، كذلك الحال فى الفعل ، فان علينا ان
 نحرص على التزام الوسط مسترشدين بالعقل « . وشرح أرسطو هذه
 الناحية بالقول :

« فمثلاً من الممكن ان نشعر بالخوف أو الثقة أو الاشتها أو الغضب
 أو الشفقة . وننأثر تأثراً مبهجاً ومؤلماً ، بالزيادة أو بالنقصان ، وفى
 كلا الحالتين سنكون قد اتبعنا الطريق الخاطىء ، أما اذا تأثرنا فى الوقت
 المناسب والمناسبة المناسبة (بكسر الباء فى الكلمة الأخيرة) وبالشخص
 الصحيح وبالشىء الصحيح وعلى النحو الصحيح فان هذا سيعنى اتباعنا
 للطريق الوسط والأفضل . فالافراط خطأ والتفريط يستحق اللوم أيضاً ،
 أما اتباع الوسط فيستأهل الثناء ، لأنه الطريق الصحيح » (١٧) .

Meden agan

Nicomachean Ethics — Aristotle ترجمه من اليونانية الى

F.H. Peters

(★)

(١٧)

الانجليزية

ان علينا ان نتبع مايسمى اوريا مديوكريتاس(*) الطريق الذهبى .

ويدرك ارسطو ان هذه التعميمات لا تساعدنا من ناحية عملية على توجيه حياتنا . ولما كان يرغب فى تزويدنا بشىء اشبه بمراجع فى الأخلاق بين أيدينا ، لذا قام بتحديد الحالات الخاصة والأفعال الخاصة التى تتجاوب ومذهبه فى الوسط الذهبى . ويرى أنه فيما يتعلق بشعورى الخوف والثقة أو الاطمئنان ، فان الطريق الوسط هو الشجاعة ، لأن الافراط يعنى الحماسة والتفريط يدل على الجبن . أما الاستمتاع والتوجع فان وسطهما هو الاعتدال . ويجىء بعد ذلك الافراط فى الخلاعة (التبذل)، ولم يعثر ارسطو على صفة تمثل التفريط فى هذه الناحية ، لأنه من الصعب العثور عليها كما يقول (!) وفى ناحية المال والثروات الضخمة يعتبر ارسطو الاعتدال شيئا رائعا ، ويصف الافراط والتفريط فيها بأن وسطهما هو عزة النفس ، والافراط يرادف الغرور ويعنى التفريط الضعة .

ويزودنا ارسطو بقائمة طويلة تضم على سبيل المثال فضيلة الفطنة كوسط بين التهريج والفظاظة ، ويصف « الود » بأنه بمثابة الطريق الوسط بين الخنوع والمشاكسة . وفى جميع هذه الحالات، فان اتباع طريق الوسط يمثل المسلك الأفضل والمثالى . ولم يضع ارسطو حدا فاصلا بين الحدين ، ولكنه رأى بالأحرى وجود نطاق وسط ينطبق عليه المصطلح الحديث المستمر «(*)» ، ويبدأ بالزيادة وينتهى بالنقصان .

ويعرفنا ارسطو أيضا أن بعض الفضائل قد لا تقع داخل حدود هذا النطاق . فاذا اعتبرنا مثلا العدد « ١٠ » ممثلا للزيادة والعدد « ٢ » ممثلا للنقصان ، قد لا يكون الوسط بينهما هو العدد « ٦ » ، فربما يكون أقرب الى العدد « ٨ » أو العدد « ٥ » . واذا أردنا أن نعرف أين يقع السلوك الصحيح ، فان علينا - كما يقول ارسطو - أن نتجنب الطرف الأكثر تعارضا والوسط . وعلى العموم فان هذه الوسيلة قد تكون فعالة - عادة - فى تجنب النقص أكثر من فاعليتها فى تجنب الزيادة ، فمثلا اذا سعينا لتحقيق الشجاعة ، فاننا سنرى أنها أقرب الى الجسارة منها الى الجبن ، ومن ثم فاننا سنحرص - على ما يحتمل - على اتباع مسلك مندفع أكثر من اتباع مسالة أقرب الى الجبن . وعلى نفس النحو ، فان

aurea mediocritas
Cōtinuum

(★)
(★★★)

الافتقار الى روح الدعابة أمر بعيد عن الفطنة ، ومن ثم فأننا عندما نحاول اثبات فطنتنا قد نقترّب من المهرجين • والاتصاف بالبلخل بعيد تماما عن الكرم ، أكثر من ابتعاد الكرم عن التبذير ، ومن ثم فان علينا أن نكون أكثر تجنباً للبلخل •

وينبهنا أرسطو أيضا الى ملاحظة الأخطاء التي يغلب احتمال وقوعها فيها ، وأن نحذر منها أكثر من غيرها • وبعبارة أخرى ، فإذا كان لدينا استعداد للجنوح نحو الاختيال ، فان علينا أن نحارب هذا الميل باتّباع طريق الوسط يعنى أن نتحلّى « بعزة النفس » ، فيتوجب أن نبعد عن نقائصنا الشخصية بعد أن نحلل أنفسنا لاكتشاف نقاط ضعفنا •

وأخيرا يحذرننا أرسطو بوجوب الاحتراس من « الممتع » ومن المتعة • فقد يكون الفعل ممتعا ولكنه ليس صائبا ، بمعنى أنه ليس وسطا بين حدين • فليس من المستبعد أن تدفعنا المتعة الى القيام بأفعال بعيدة عن الفضيلة ، وعندما قال أرسطو ذلك ، فانه فرق تفرقة واضحة بين نظريته والنظرية الهدونية •

ويتوقع أرسطو الانتقادات التي ستتوجه الى نظريته فيرد عليها بالآتى :

« ليست جميع الأفعال أو الأهواء تقبل الاعتدال • فثمة بعض منها ، كما يبين من اسمها تدل على صفات سيئة كالحقد وقلة الحياء والحسد ، بين الأهواء ، وكالزنا والسرقه والقتل بين الأفعال • فجميع هذه الصفات وما يشابهها تستحق اللوم باعتبارها سيئة فى ذاتها • ولا يرجع ذلك الى مجرد تعبيرها عن الغلو أو النقص ، ومن ثم فلا وجود لطريق وسط فيها • انها خاطئة دوما • فالاستقامة والجور فى مثل هذه الأشياء (كما يحدث فى الزنا مثلا لا يعتمدان فى الحكم عليهما على ماهية الشخص أو المناسبة أو الطريقة ، لأن مجرد ارتكاب أية واحدة من هذه الأفعال يعد خطأ • ومن السخف كذلك البحث عن الاعتدال أو الغلو أو النقص فى حالات مثل الجبن بلا مبرر أو السلوك الداعر ، لأنه سيكون هناك آئذ حالات اعتدال فى الغلو أو نقص واسراف فى الاسراف ، ونقص فى النقص • فالحقيقة هى أنه كما لا يوجد غلو أو نقص فى حالتى العفة أو الشجاعة ، لأن الوسط أو الاعتدال يساوى بمعنى ما الغلو ، لذا ففى مثل هذه الأنواع من السلوك لن يوجد اعتدال أو غلو أو نقص ، ولكن يوصف الفعل بالخطأ فى أية حالة يحدث فيها ، لأنه سيكون بوسعنا - بعبارة أخرى - القول بوجه

عام بعدم وجود اعتدال فى حالتى الغلو أو النقص ، أو غلو أو نقص فى حالة الاعتدال «(١٨) .

ان هذا قد يعنى أيضا أنه ليس بمقدورنا الاسراف فى تطبيق مبدأ الوسط لأن الاعتدال فى حالة الاعتدال سيكون غلوا أيضا . .

وعلى الجملة ، يحاجى أرسطو ويقول اننا اذا مارسنا مهمتنا الأولية فى الاستدلال على خير وجه فاننا سنختار الوسط بين الحدين ، وبذلك نحقق الخير لوجودنا . ولا يحتمل أن نشعر بأننا حققنا الخير لوجودنا اذا سلكنا مسلكا يتصف بالجسارة أو التهريج والتبذير . ولا يحتمل أيضا أن نهتدى الى أى احساس بتحقيق الخير لوجودنا اذا اتصفنا بالجبن أو بالجلالة أو البخل . غير أننا اذا بلغنا حالة نتصف فيها بالشجاعة والفتنة والكرم ، وهلم جرا ، فاننا سنكون قد اهتدينا الى الحالة المثلى للوجود . فنحن اذا ارتقينا بأنفسنا وخضعنا لسيطرة صفتنا العقلانية السائدة ، سيكون بمقدورنا بلوغ أسمى خير فى الأديمونيا .

لقد سبق أن ذكرنا أن للعقل فائدتين تبعا لما رآه أرسطو . والفائدة الثانية هى دوره فى التأمل . فأحيانا يظن أن العقل غاية فى ذاته ، بدلا من كونه وسيلة تساعدنا على تحديد طريقنا بين الغلو والنقص ، ويعتبر أرسطو اتباع العقل أسمى فعل بمقدور الانسان تحقيقه ، ويمثل أكمل ارتقاء للكائن البشرى . وفى هذه الحالات ، فاننا لا نعنى بانجاز أى نوع من الأهداف العملية عن طريق تأملنا ، ولكننا نعنى بالنظر العقلى كشيء ذى بال فى ذاته ولذاته . وأحيانا يشير أرسطو الى التأمل باسم تيوريا(*) (النظر) ، أى الذهنيات البحتة أو الفهم النظرى . ويصفه فى موضع آخر بالمعرفة التامة لأسمى الأشياء . وبعبارة أخرى فان أرسطو يرى اننا اذا تأملنا الأشياء الأبدية بتبصر ، فان هذه الفعل ستتمثل خيرا فى ذاتها . وبمعنى ما ، فان العقل ينظر اليه آتئذ كوسيلة للنهوض بالشخص ولتحقيق السعادة ، ولكن لما كان العقل له دور محورى عند الشخص ، لذا يعد استعماله - فى الوقت نفسه - ارتقاء بالذات ، وبذلك يكون العقل وسيلة وغاية معا .

لقد انتقد هذا الجزء بالذات من نظرية أرسطو باعتباره قد اسرف

(١٨) نفس المصدر .

(★)

فى التعبير عن رأى الصفوة ، ولأن له طابع الاعتزاز بالحظوة • فالنظر والتأمل قد يكونان شيئاً حسناً لمن يملكون قدراً كبيراً من المال ، ويتمتعون بوقت فراغ كبير ، ولكن من الصعب الاعتراف بأن الكافة من أبناء البشر ينعمون بهذه الميزة ، وبالرغم من كل ذلك ، فإذا تحدثنا من أفق أوسع ، فأننا لن نعتبر « النظر » ترفاً أو من نصيب أهل النعمة فحسب ، لأن الأشخاص من شتى المستويات الاجتماعية قادرون على الاشتراك فيه ، مثلما يمارسون اليوجا - حالياً - والتأمل الترانسندتالى • وعن هنا يبين أن هذا الانتقاد بالذات لم يكن موفقاً • •

وعلى أية حال ، فأننا أكثر عناية بدور العقل فى تحقيق الاعتدال فى سلوكنا • ولا جدال أن هذه الفكرة تستهوى الكثيرين • فهي من مقومات الحكمة التقليدية التى تفرض علينا ألا ننفق من مالنا إلا القدر المناسب ، وأن نبتعد عن التبذير والتقتير • وإذا صادفنا من يعمل بهلواناً فأننا سنصادف غيره يتصف بالجدية ، بينما يقال عنا أننا معروفون بحب الدعاية • أننا فى أحاديثنا نصف شخصاً ما بأنه خير عاشق ، ولكنه لا يتصف بالحكمة ، لأنه لا يستطيع التحكم فى مشاعره بحيث يجعلها تلتزم حدودها ، ونقول عنه أن الحب أعماه ، أو نقول كمقابل لذلك أنه عاجز عن حب نفسه والآخرين • وتتجاوب جميع - التعابير - وما يجرى فى عالم المفهومية الدارجة •

ليس من شك أن موقف أرسطو ليس نموذجاً يمكن الارتكان إليه عند تقييم نظرية تحقيق الذات التى تستهويننا • ولكن بالمقدور تصنيفه ضمن هذه الفئة بحكم اهتمامه بطبيعة الانسان ودعوته الى تركيز جهودنا على تحقيق الرفاهية الجامعة • لقد عنى أرسطو بتوازن الشخصية(*) ، وبالتناغم الشامل بين مشاعرنا وأفعالنا • ورأى أننا إذا اتجهنا الى أى اتجاه متطرف ، فأننا سنعرض لخلل فى توازننا ، وإلى مسخ فى محاولتنا للارتقاء • فإذا استطعنا العيش على هذا النحو بحيث ننهض بالفعل المناسب فى الوقت والمكان المناسبين ، مسترشدين بالعقل وتحت سيطرته ، فإن مثل هذا النوع من الحياة سيكون ناجحاً •

تقديم نقدي

١ - عندما ننقد أرسطو ، علينا أن نلاحظ تصويره لوظيفة الأخلاق . فلقد قام ببحث مهمة أو وظيفة الإنسان لوجود ارتباط بينها وبين الإرادة الخيرة ، وافترض - مسبقا - في هذا البحث أنه لما كان لكل شيء وظيفة ، فإن للبشر وظيفة أيضا ولكن هذا الافتراض مثير شك . فالأدوات أو الأشياء كالسكاكين والشواكيش والطواحين أو البيوت تقوم بوظيفة ما ، ولكن هذا لا يعنى أن للأشياء الطبيعية كالنباتات والحيوانات أو البشر وظيفة على نفس النحو ، فبالأشياء الطبيعية خصائص وقدرات شتى ، ولكن لا يصح اعتبارها الوظائف التي وجدت من أجلها هذه الأشياء . فالتخلّة قادرة على اثمار البلح ، ولكن الاثمار ليس بالضرورة وظيفتها ، أو غاية وجودها . ولقد احتضن أرسطو فكرة الغائية (١٩) يعنى اعتقد أن لكل شيء غاية أو هدفا ، أى إمكانية تسعى نحو التحقيق الفعلى (ولقد أتبعنا المسيحية فيما بعد هذه الفكرة فى نظرية القديس توما ، عندما تصورت الله كائنًا مسئولًا عن الغاية وراء الحياة برمتها) . ولكن ربما لا تكون هناك غاية أو مقصد لكل شيء ، أو غاية كامنة يتبعين على كل شيء تحقيقها . فقد تروى الأمطار الأرض أو تتلفها . والجبال قد تتسلى ، أو لا تصلح لذلك ، والأبقار قد تدر اللبن ، وقد يزود حيوان المينك الحسناوات الثريات بالمعاطف . والنباتات قد تكون مصدرا للأكسجين الذى نستنشقه . ولكن هذا لا يعنى أن هذه الأفعال هى وظائفها . أنها فقط مجرد أشياء فى مقدورها تحقيقها ، أو خصائص أولية ، ولكنها ليست بالضرورة غاية هذه الأشياء . فقد لا يكون للشئ أية غاية ، الى جانب كونه معدة (بضم الميم) أو أداة ابتكرها الانسان خصيصا لتحقيق غاية ما .

والبشر - بوجه خاص - قد لا يكون لهم وظيفة ، الى جانب الوظيفة التى اخترعوها لأنفسهم ، فلعلنا بلا وظيفة كامنة فينا ، وبلا مهنة أو غاية

(١٩) لقد سبق أن تحدثنا عن الغائية كنظرية أخلاقية ترى وجوب الحكم على الأفعال بعد الرجوع الى نتائجها ، وليس استنادا الى طبيعتها أو مقاصد فاعليها ، وتعتمد نظرية الغائية عند أرسطو ميتافيزيقية لأنها تعتقد أن الكون فى شموله وكل مكوناته يخضع فى ترتيبه لغايات وأهداف . ومن هنا لم تفسر الأحداث من ناحية عللها السابقة أو عللها « الفاعلية » ، وإنما من ناحية عللها الغائية أو أغراضها . وتمتنق النظرية الميتافيزيقية القائمة على العلاقات الآلية النظرة الأولى ، بينما تتبع النظرية الميتافيزيقية الغائية النظرة الثانية .

يمكن اكتشافها اعتمادا على الاستبطان ، وتحقيقها بعد ذلك بتجسيما
فى صورة افعال • ولربما كان الاتجاه برمته الذى يرى الأشياء من ناحية
وظيفتها بعيدا عن الصواب • •

ونصور الخطأ المحتمل لهذه النظرة الحجة التى كثيرا ما تتردد عن
اسباب حرمان النساء من شغل الوظائف العامة ، والحد من تطلعاتهن ،
وطموحاتهن للقيام بأعمال أخرى خارج البيت • فيقال ان وظيفة المرأة
هى ان تكون زوجة ، « واذا لم تضطلع بدور الزوجة أو الأم سيعتذر وصف
هذه المرأة بالمرأة ، بعد ان ابتعدت عن تحقيق الغاية التى وجدت من أجلها ،
غير ان هذا الضرب من الاستدلال هراء • فعلى الرغم من أن النساء
لديهن القدرة على الزواج والاتجاب ، الا أن هذه الأشياء لايلزم بالضرورة
أن تكون وظيفتهن • فباستطاعة النساء اختيار هل يرغبن فى تحقيق هذه
الامكانية ، التى تعتمد على ما يرغبن كسبه من الحياة ، الا انهن – يقينا –
لا يقمعن وظيفتهن عندما يقررن البقاء بلا زواج وعدم الانجاب •

لا يستبعد أن يكون ارجاع كل شىء فى فكرنا الى وظيفة ما مضللا
ومحطما ، ولا يستبعد ايضا أن تكون فكرة ارسطو عن ان لكل شىء وظيفة
مثار شك كبير •

٢ – ومن الانتقادات الأخرى التى توجه لأرسطو ، وتتصل بهذا
التصور ، أنه عندما حاول أن يحدد وظيفة « الرجل » ، فانه عنى
بذلك وظيفتنا التى نتفرد بها ، وتفرق بيننا وبين وظيفة الحيوانات • وقد
استنتج أن هذه الوظيفة هى « العقل » • ولكن وكما ذكر من قبل ، فإن
البشر لا يختلفون بالضرورة عن الحيوانات من ناحية قدرتهم على
الاستدلال ، لأن الحيوانات تستدل أيضا ، وان كان هذا فى مستوى
أحط • فالعقل ليس شيئا ينفرد به الانسان (لأن هذه المسألة مثار شك) •
وقد يتفرد البشر فى مقامات أخرى الى جانب العقل ، أى فى الوعي
الاستطيقى والدينى ، فلماذا إذن لا تختار هذه الجوانب كأمثلة للوظائف
التي ينفرد بها الانسان ، ثالثا – ما الذى يدفعنا الى البحث عن ناحية
التفرد لمعرفة ماهية البشر ؟ فلربما كانت الحقيقة هى وجود نزوع يشترك
فيه الكائن البشرى وباقى الحيوانات ، فاذا كنا نبحث عن ماهية وظيفة
الكائن البشرى ، فلا يلزم أن تتسم هذه الوظيفة بتفردها • ولقد عدنا فى
الأيام الحالية الى اكتشاف جانب الخير فيما كان يدعى بالطاقة الحيوانية
الكامنة فى البشر ، واكتشفنا أن الجرى وسط الحقول ، وتناول الأغذية
الطبيعية أو شرب الماء القراح من التجارب الرائعة • فلم نعد نرى حاجة

للاستغناء عن هذه الأفعال لمجرد اننا نشترك الحيوانات فى هذا النوع من التجارب ، وأصبحنا نرى هذه الأشياء جديرة بتقدير جميع البشر .
والظاهر أن أرسطو قد عمل على اجتثاث الجذور التى تربط البشر بأصلهم الحيوانى ، ولكن لعل الأفضل كان التركيز على الأشياء التى تشترك فيها الحيوانات وليس على الأشياء التى اكتشفنا تميز الكائنات البشرية بهما .

٣ - وفيما عدا المشكلات المحيطة بتصوير الوظيفة هناك انتقاد ثالث يوجه لأرسطو ، ويخص مناصرته للاعتدال . فالعقل يحقق الاريثى (*) - كما يخبرنا أرسطو - عندما يستطاع الاستعانة به كدليل أو مرشد « للوسيلة » ، ولكن هل تعد الوسيلة دائما حسنة ؟ ولا جدال أن الحق قد يكون بجانبنا اذا آثرنا الحدود القصوى فى بعض الحالات ، وقد لا يكون الاعتدال هو أنسب مبدأ نهتدى به اذا أردنا أن نحيا حياة خصيبة مثمرة .
فمثلا ربما كان الحق فى جانب الفنان التشكيلي اذا تمادى فى عشقه للفن مثلما فعل فان جوخ وجوجان . ولا ننسى أيضا مثل المسيحية التى قامت على الفناء الكامل فى الله وعلى الايمان المتطرف بانكار الذات وايتار حب البشرية ، فهل بمقدور المصلح السياسى والمكتشف والفنان والمتصوف والعالم الموهوب أن يحيا حياة معتدلة أم أنهم مضطرون الى بذل قصارى جهدهم مما يبعدهم عن الاعتدال ؟

ونحن نشعر أيضا أن علينا أن لانتلزم الاعتدال فى سعينا نحو تحقيق العدالة والخير والحقيقة والفضيلة ذاتها . وكما ذكر آنفا ، لقد دافع أرسطو عن مبادئه الخاصة بالاعتدال بالقول بأن هذه الأشياء خيرة فى ذاتها ، وبلاستطاعة التطرف فى اتباعها ، لأن الاعتدال بشأنها مرذول ، لكن يجيء - ضمنا - فى هذا القول أن الاعتدال ليس دائما الطريق الأفضل ، وهذا ما يتعارض وموقف أرسطو . ولكن أنى لنا أن نعرف المشاعر والأفعال التى تتميز بالفضل ، ولا يتعين الاعتدال بشأنها بعد أن عرف السلوك الفاضل بأنه السلوك المعتدل ، ويفترض أن السلوك الصائب صادر من المخطط الذى رسمه أرسطو ، ولكن كيف نستطيع أن نعرف مسبقا أى الحالات تقع داخل المخطط ، وأيها يقع خارجه ؟ الظاهر أن أرسطو قد صمم مسبقا الحالات والأفعال التى تتسم بصحتها ، ثم حدد الفضائل السابق توطيد مكانتها وواءم بينها وبين نسقه العام . ولكن لا أرسطو ولا غيره من الفلاسفة باستطاعته تحديد السلوك الأخلاقى

Arete

(☆)

بمجرد التساؤل هل يقع الفعل فى موقع وسط أم أنه يمثل غاية قصوى •
وباختصار ان مذهب أرسطو لا يعرفنا كيف نسوس أنفسنا ، ومن ثم فانه
يكون قد أخفق فيما هدف اليه •

٤ - ان هذا يقودنا الى مشكلة رابعة فى أخلاقيات أرسطو ، استطاع
كل تحليل فلسفى اكتشافها • فبدلاً من يجيئنا أرسطو بنظرية أصيلة فى
الأخلاق فانه اكتفى بذكر الفضائل اليونانية التقليدية ، وابتكر نسقاً
فكرياً لاحتوائها ، أى أن نسقه كان من نتاج الحكمة التقليدية • ولقد
طالبنا أرسطو بالاتصاف بالتعفف والشجاعة والصدق والرقّة والتواضع
• • • وهلم جرا ، وقام بسرد سلسلة من الاكليسيات والقضايا البيئية التى
لا خلاف بشأنها ، وان كانت قد بدت أيضاً دارجة لدرجة تثير الضيق ،
ولم يزد النسق الذى ضم هذه الفضائل الدارجة ، ودعانا فيه الى الحرص
على الاعتدال عند اختيار كل شىء وعدم المغالاة عن مجر فكر يعكس عقلية
دارجة تمثل فئة من الفئات التى كانت تعيش فى المجتمع اليونانى •

فنحن نصادف فى هذا النسق القيم التى يشدد على اتباعها المحافظون
والامتثاليون(*) وانباء الطبقة المتوسطة ، ومن تخطوا مرحلة
الشباب من أولئك الذين يعارضون المخاطرة ويخشون الانفعال • وهكذا
أصبح أرسطو لسان حال للأخلاقيات المألوفة والدارجة التى تساير
المعتقدات ، ولكنها لا تلهم بأى شىء جديد •

وعلى ضوء هذه المشكلات قد لا تكون الصيغة التى جاء بها أرسطو
لبداً تحقيق الذات هى أفضل طريقة للعيش الناجح • ولكن على القارئ
الآن ان يختار لنفسه ما سيصمم على الأخذ به على ضوء الملامح الموجبة
والسلبية لنسق أرسطو • وفى حالة الهدونية ، يتعين أن يقع الحكم
الأخير على الفرد لتقرير هل يختار مبدأ تحقيق الذات بوجه عام أم
الأرسطية بوجه خاص كأساس يستند اليه فى تبرير وجود الفرد •

(★) الحريصون على اتباع الأعراف والتقاليد الجارية ، أى الذين يلنزمون
بالشىء جنب الحيط ، كما نقول فى لغتنا الدارجة •

خلاصة الفصل

بدأنا هذا الفصل بالحديث عن موقف تحقيق الذات في أرحب معانيه، وشرحنا دور الميول السائدة في النهوض بالذات ، وفرقنا بين نظرية تحقيق الذات ونظرية الهدونية . ثم جرى حديث طويل نسبيا حول مشكلة تعريف الانسية والتفرد . ونوقشت مسألة التفرد وانعكاسها على مظاهر الجسم والعقل والاتصال عبر الزمان . ثم انتقدت عقب ذلك فكرة تحقيق الذات من ناحية صورتها كأنماء للفرد وإنماء للذات .

ثم فحصت نظرية أرسطو فيما يتعلق بتصوره للهدف والخير والوظيفة والامتياز . وتحدثنا بعد ذلك عن فكرة « الوسط » بالإضافة الى العقل ، وعن مدى أهليتها للتطبيق وكيفية عملها . ثم عرضت بعد ذلك انتقادات لجملة ملامح من نسق أرسطو ، وأختمت الفصل بها .



سابعاً - الطبيعية (٢)

كلمة « طبيعي » من أكثر الكلمات ابهاماً وتناقضاً في لغتنا ، إذا عنيها بالابهام الرؤية المعتمدة البعيدة عن الوضوح ، وعنيها بالتناقض ازدواج المعنى أو تعدد معنى الكلمة الواحدة . ولقد أحدث هذا المصطلح اضطراباً خاصاً لطلاب علم الأخلاق ممن بحثوا معنى المذهب الطبيعي (أو الطبيعية) ، ولأولئك الذين أرادوا اتباع طريق « طبيعي » في الحياة لأنه من الصعب ترجمة شعار العيش وفقاً للطبيعة أو مسابقة الطبيعة إلى سلوك مشخص . فما الذي يعنيه بالفعل الاعتراض على الوجود اللاتطبيعي أو المصطنع ، وما معنى تحييد المثل الأعلى للحياة بطريقة طبيعية ؟ . ان مهمتنا الأولى اذن عندما نعمل على توضيح نظرية الأخلاق هي التفرقة بين مختلف معاني كلمة « الطبيعية » ، والسبل المتعددة للعيش تبعاً لها .

ويقصد بالأخلاقيات الطبيعية : (١) فزيائياً - الحياة القريبة من الطبيعة ، واشباع الحاجات الأساسية باتباع وسائل بسيطة وإسافية على غرار « الطبيعية » التي نادى بها هنري دافيد ثوري (١٨١٧ - ١٨٦٢) وبعض الشعراء الرومانتيكيين في القرن التاسع عشر .

(ب) الإيمان بالروح الإلهية الكامنة في الطبيعة والاسترشاد بطبيعتها النظرية وقوانينها وأساليبها ، كما ظهر في النزعة الترانسندنتالية في أمريكا وفي المذهب الرواقي في روما .

(ج) مسابقة ما يحدث في الحياة من تطور طبيعي وتيارات تطورية انطلقت خلال التاريخ البيولوجي ، مع تفادي القيام بأي عمل يتعارض مع وحركتها الدينامية واتجاهاتها وانطلاقها نحو تحقيق الوجود الأعظم . ويتميز المذهب التطوري بهذا الاتجاه الأخير ، وايضاً الهيجلية إلى حد ما ،

(٢) Naturalism - وقد آثرنا عدم ترجمتها إلى المذهب الطبيعي

وافادتنا كلمة طبيعية ، لأننا استطعنا اشتقاق صفة الطبيعي منها .

وسنقوم بفحص كل تفسير من هذه التفسيرات بالتتابع ، باعتبارها الصيغ الرئيسية للطبيعية . وسيجىء ذكر الأنماط الأخرى التى توصف بأنها تندرج تحت هذه الفئات ضمناً باعتبارها أنواعاً ثانوية (١) . وسيبحث المذهب التطورى فى الفصل التالى باعتباره صيغة متميزة بقدر كاف عن باقى صيغ الطبيعة ، مما يجيز تناوله على حدة .

الحياة الطبيعية

فى السنوات القريية العهد ، انتشرت حركة ما ، التف الشباب - بوجه خاص - حولها ، وانصبت عنايتها أساساً على القيم المتصلة بالحياة الطبيعية . ويفضل أنصار هذا القوم من الحياة البيئة الطبيعية فى الريف على حياة المدن وإصطناعها ، ويتخذون إيقاع الأيام والفصول كمقياس للوقت ، ويؤثرون ممارسة الحب برقة عوضاً عن العنف المصاحب لاشغال الحروب . ويعشقون أيضاً بساطة المكان وسكون الريف ، الذى يدفعهم الى التحلى بالبرقة والاتزان والحساسية وراحة البال . ويؤثرون تناول الأطعمة المشحونة بالحياة ، التى لم تتلوث من تأثير المبيدات والمواد الحافظة . وأيضاً شرب المياه الصافية واستنشاق الهواء غير الملوث ، ويحرصون على الحفاظ على صحتهم بتناول وجبات غذائية متوازنة ، مع المواظبة على تحريك أعضاء جسمهم والاقبال من الاعتماد على الآلات . انهم يحرصون أيضاً على التعبير عن انفسهم بالانشغال فى ممارسة الصناعات الشعبية وأداء الموسيقى الشعبية بدلاً من تذوق الفن الرفيع . كما يؤثرون ارتداء الملابس الفضفاضة التى تسهل حركتهم أثناء العمل على ارتداء ملابس من أحدث صيحة . وعندما يتبعون دعوة ثورو فانهم يعزفون عن امتلاك أى شىء ، لأن تأمين الحياة الحقة لا يتحقق الا اذا لم تمتلك شيئاً ما . ويركزون على البحث عن البهجة بدلاً من السعى وراء المجد الاجتماعى ، وعلى المشاعر عوضاً عن الأفعال ، وعلى اللقاءات

(١) لن نناقش النمطين الخاصين للطبيعية ، اللذين ظهرا فى مذهبى جون ديوى وجورج سانتايارنا كما أننا لن نستقصى بحث الطبيعة الاخلاقية بمعنى تتبع انحدار السلوك الاخلاقى من طبيعتنا وأداء ما هو طبيعى لأنفسنا ، والتمسك باتباع ما يناسب نفسنا الحقة ، لأن هذا الاتجاه يقترب من أخلاقيات تحقيق الذات . وتعد الطبيعة الفلسفية - بمعناها الاصطلاحى - التى استبعدنا الكلام عنها أيضاً مذهباً يزعم أن جميع الأحكام الاخلاقية تدور حول خاصية طبيعية فى الأفعال أكثر من كونه يستند على خاصية لاطبيعية (أو روحانية) .

المتواصلة بدلا من التحادث عن بعد ، وعلى التجربة المباشرة بدلا من الأفكار المختزنة فى الكتب • وهم يؤمنون أيضا بالسحر وبالرؤى المكتسبة عن طريق المخدرات وحبوب الهلوس أكثر من إيمانهم بمنهج العلم والبراهين المستخلصة من الاستدلال العقلى ، وينظر الى الحضارة والتعلم والارتقاء والانجاز والتحضر بعين الشك باعتبار جميع هذه الأشياء تمويهات مصطنعة تشوه صورة الانسان الطبيعى • أما الصراحة والبساطة والطبائع الريفية فأنها أحق بالتقدير باعتبارها نواحي أساسية وخيرة •

وعلى الرغم من أن هذه الحركة الحديثة العهد قد تورطت فى الأوصاب التى ترتبت على الحياة الحديثة كالتلوث الصناعى والأغذية المعبأة غير الصحية ، وصخب الحياة فى المدن الشديدة الازدحام (التى لا يعرف أحد فيها أخاه) ، إلا أن جذور الطبعانية تترد الى عهد بعيد فى تاريخ الفكر • وعبر ثورو فى القرن التاسع عشر عن فكرة الالتجاء الى الطبيعة لتوفير حياة رائعة بسيطة وكتب فى وولدن : « ذهبنا الى الغابات عامدا أن أحيا فى مواجهة الحقائق الأساسية للحياة ، ولكى أدرك أننى لم أستطع أن اتعلم ما كان بوسعها أن تعلمنى ، ولكى اكتشف عندما تقترب منيتى أننى لم أحيا حقا • اننى لا أربغ أن أعيش حياة لايصح أن تسمى حياة • فالحياة شئ ثمين • لقد أردت أن أحيا حياة عميقة وأنهم كل ما فى الحياة من زبد ، وأن أعيش حياة خشنة أشبه بحياة اهل اسبرطة حتى أتجرد من كل ما لا يصح أن يوصف بالحياة ، وأن أجتث وأمحو كل ما يمثلها فى أدنى الصور • • (٢) »

لقد انسحب ثورو من عالم يغرى الناس بالحصول على ما هو أكثر وأكثر من السلع الكمالية ، وعلى العيش فى حالة دعة واسترخاء وعلى تبديد جزء غير ضرورى من أعمارهم فى كسب المال للالتفاف منه على حياة مصطنعة ، سطحية ومظهرية ومتلافة ، واعتقد ثورو أن الحياة فى المدن تحول دون اشباع الناس لاحتياجاتهم الأولية ، وتسوقهم بدلا من ذلك الى الاشتراك فى مغامرات طائشة ومظهرية ، وتبعدهم عن نواحي الجمال فى الطبيعة وشرف العمل الذى يحمل بصمات شخصياتهم • وبدلا من أن يتجهوا الى الاعتماد على أنفسهم ، فإنهم ينشأون ضعفاء معتمدين على الغير ، وغارقين فى شهواتهم ، وجبناء • وفوق كل ذلك ، فإن الحياة

(٢) Walden — H.D. Thoreau — من الميسور لنا اعتبار ثورو من

مفكرى الصف الثانى فى المذهب الترانسندتالى الأمريكى .

فى المدن تنسى الناس ماهو ضرورى للحياة • بينما تدفع الحياة فى
الريف الأشخاص الى الدراية بأوليات وأصول الوجود الانسانى •

واكتشف الشعراء الرومانتيكيون فى القرن التاسع عشر أيضا فى
الطبيعة الحقائق والنماذج التى يسعون اليها ، وأثارت عندهم مثلاً يدعواهم
الى التقليل السالب للدروس التى تستطيع الطبيعة بثها فيهم • ويقول لنا
وردزورث فى هذا الشأن(*) :

دع الطبيعة تعلمك ••

أما الكتب ، فى لبلادتها ومشكلاتها التى لا نهاية لها •

فتعالى ننصت الى العصفور أو الزقيق ،

ويا العذوبة تغريده • فى العمرى !

انه ذاخر بالحكمة •••

ان خفقة واحدة من خفقات اهتزاز الأشجار فى الربيع

قد تعلمك عن الإنسان ما لم تعلم •

ستعرفك الشرور الأخلاقية والخير • •

أكثر مما بمقدور جميع أهل الحكمة ••••

كفانا علما وفنا ،

ليتكم تقفلون هذه الصفحات العقيمة ،

وهيا أقدموا ودعوا أفئدتكم ،

تشاهد وتتقبل :

فليس مكان الحكمة الكتب ، ولكنه الطبيعة التى تمدنا بها ، وتغذيها ،
ولن يستطاع ادراك هذه الحقائق العميقة الا من خلال « روح الاتصال
الحكيمة » ، وليس عن طريق المحاولة والاجتهاد • واعتقد وردزورث أن

The Tables Turned

(★) فى ديوان

الاتصال بالطبيعة تجربة يحظى بها أرباب الحس من الأشخاص ، لأنها ليست من التجارب التي تكتسب اعتمادا على أى فعل ارادى • ان علينا ان نقرب من الاتحاد بالطبيعة ونستوعب رسالتها على نحو ما نادى به فلاسفة وحدة الوجود • « ليست الجبال والأمواج والسموات جزءا من روحى ، كما أننى جزء منها » (بايرون فى تساؤله فى رحلة تشايلد هارولد) ، وعلينا أيضا أن نتحول الى أطفال وغلمان كما دعانا وردزورث(*) : اليسوا هم كهنة الطبيعة الذين أتوا الى الوجود يجرون سحب المجد » •

أنت يا من يكذب مظهرك الخارجى

رحابة روحك ،

يا ايها الفيلسوف العظيم ••

والنبي العاتى وصاحب الرؤى المباركة •

فعلى اكتافك ارتفع صرح هذه الحقائق ،

التي نشقى ونكد طيلة حياتنا للكشف عنها ••

يا ايها الطفل الصغير : وان كنت بعزتك قد اعتليت الثريا ،

فالحرية تولد فى السماء ، على قمة وجوهك ••

وتجر فى اذيالها سحب المجد ، الم نأت

من رجاى الله واليه سنعود :

فالسماء تمتد من حولنا وترعانا منذ جدائتنا !

وبعد أن ينمو الصبى تسرع سحب الدنيا باغلاق ،

ابواب سجنها ، ولكنه يرقب النور ويعرف من أين ينساب ،

فيراه فيشرح صدره ،

عندما يشرق محيا الشمس بوجهها النضر ،

ولكنها لابد أن ترحل ، فهكذا حال ربابنة الطبيعة ،

ويسير الانسان على هدى نورها ،

وقى رعايتها ،

الى أن يدركها وهى تنطفئ ،

متخفية مؤذنة بقدوم الليل ..

فالطفل فى حدائته الفطرية وبرأته أحكم من البالغين ، وهو الأقرب الى الله . فعلى الانسان فى أرقى أحواله أن يتعلم من المخلوقات الأيسر منه ، ومن الحيوانات المستأنسة ، ومن التيه والبحر والفصول ، ومما يجرى كل يوم فى الطبيعة . ويذكر لنا انجيل متى : « مالم تتحولوا الى أطفال صغار ، فانكم لن تدخلوا فردوس الله بأى حال » (١٨ : ٣) ، وورد فى انجيل لوقا ما يأتى : لقد أوصينا « بأن نشاهد أشجار الفل فى المروج ، وكيف نمت . انها لم تبذل جهدا ما ، ولم تلف أو تدور » . انها نماذج للجمال والحياة الصافية ، وتمثل جانبنا من الطبيعة ، أى كما كنا الى أن انفصلنا عن جذورنا . فعلى أصحاب الكرم من البشر أن يعودوا الى ذراعى أهم الطبيعة ، التى وصفها وردزورث(*) :

انها المرساة التى ترسى عندها أخلص أفكارى ،

وهى التى ترعائى وترشدنى ،

وحارسة روحى ووجدانى ،

وكل كيانى الأخلاقى .

أو كما كتب فى نفس القصيدة فى الاشادة بأحاسيس صباه :

لقد كانت الطبيعة عندى كل شيء

(ولقد ولت جميع المتع الجافية لأيام صباى

وماصحابها من حركات حيوانية كانت تدخل السرور الى قلبي)

فكيف كنت آنئذ . لقد كان هدير الشلال

يلازمنى كهوى . وكانت الصخرة العالية ،

والجبل والغابة الكثيبة بأغوارها البعيدة

وبألوانها وأشكالها فى نظرى شيئا أشتهيه

وأحسه واعشفه ، ولايحتاج الى زود من الفكر

(*) فى ديوانه Tintern Abbey



لكى ازيد سحره ، أو الى زيادة من الشغف •

غير مستمد من العين •)

ويحتفى كيتس أيضا بالطبيعة ويتصورها ملائنا الأول ، ويلسما
يشفيانا من القنوط ، ومما يصيب نفوسنا من جور • وكتب فى ديوانه
الشهير (*) :

الشيء الجميل متعة أبدية

يهاؤه فى ازدياد ، ومحال أن يتحول

الى عدم ، ولكنه سيظل محتفظا

بظليلة وادعة لنا ، وبضجعة

عامرة بأحلى الأحلام والعافية والآنفاس الوادعة •

وفى كل غد يمر بنا تصادف

أكليلا مزهرا يربطنا بالأرض ويحمينا

من ضغائن الياس وجور العقم

أما اصحاب الطبائع السامية ،

فأنهم يلتقون ببعض أشكال الجمال التى تزيح كل مظاهر الحزن من
طريقنا •

وتثير أرواحنا القاتمة •• فهذا هو دور الشمس والقمر

والأشجار العريقة والناضرة عندما تمد ظلالها

على الأغنام وهى ترعى الكأ •• وهكذا تفعل أشجار النرجس

فى رياضها الخضراء وجداولها الصافية •

التي ترطب أشهرها الحارة المحرقة •

وسواء أشرقت أو سادها الوجوم

فلا بد أن تظل معنا ، والا لقينا حتفنا (٣) •

Endymion

(★)

(٣) بالإضافة الى وردزورث (الذى ربما كان افضل نموذج للرومانتيكى

المفتون بالطبيعة) وبايرون وكيتس ، ربما أمكننا أن نضم اسمى شيللى وكولريدج

بوصفهما من أقوى أنصار الطبيعة فى صميم منجزاتهما الشعرية •

تقييم نقدي

ولكن لو استطعنا أن نتعلق بالطبيعة في هذه المظاهر المختلفة ، وأن نعجب بها ، وأن نحاكها ، فهل يزودنا كل هذا بالحياة الكريمة ؟ هل يعد ما هو طبيعي مثلاً أعلى ؟ وهل الطبيعة أستاذاً نموذجياً ؟ إذا نظرنا - عوضاً عن ذلك - نظرة واقعية ، إلى هذا الاحساس الرومانتيكي ، ثم تسألنا هل تزودنا الحياة في الريف - حقاً - بأفضل نموذج للوجود ؟

١ - لاجدال أن الإقامة في الريف لها بعض المزايا التي تفوق الحياة في المدينة ، ولكنها تفتقر إلى الكثير أيضاً . فمن الناحية العملية، من العسير العثور على المسرح الجيد والأفلام الجيدة في شتى أنحاء الريف . وكم يتعذر أيضاً العثور هناك على متاحف الفن ومعارضه ، وقاعات الكونسير . فليس من المستبعد أن يشعر بالضياع في المجتمع الريفي أولئك الذين يستمتعون بعروض الرقص الحديث أو الباليه أو بمشاهدة فنون العمارة في البناء أو الكاتدرائيات ، ومن يشتهون الوجبات المتنوعة ، أو الذين يحرسون على تناول وجباتهم في أفخر المطاعم . وفي أغلب الظن أنهم لن يستطيعوا إشباع مثل هذه الهوايات إلا في المدينة ، ويعرض الحضر أيضاً مجال أوسع للمرفهات ابتداء من العروض الرياضية حتى النوادي الليلية ، إلى جانب معروضات أوفر من المنتجات (أو الخدمات) من الثياب والكتب والمفروشات والمسجلات الموسيقية وقطع الغيار . وبمقدورنا الاهتمام في المدينة إلى نفا أفضل تعليماً بوجه عام ، ينذر أن نصادفهم في الريف . والمنجزات الحضارية مركزة في المدن ، وأيضاً آخر المستحدثات والمبتكرات التكنولوجية التي تزود الحياة بمزيد من الراحة واليسر . وتتفوق المناطق الحضرية في ناحية الرعاية الطبية بفضل ما فيها من أطباء مدربين أفضل تدريب متخصصين في مختلف فروع الطب (بما في ذلك طب الأسنان) ومستشفيات معدة أحسن إعداد أو خدمات اجتماعية أبعد تقدماً في وسائل النقل على سبيل المثال . وبالمثل فإن مستوى التعليم في مدارس المدينة ينزع إلى التفوق على مستوى مدارس الريف . وبالمدينة صحف ومكتبات ومحطات للإذاعة (راديو وتلفزيون) تتفوق بوجه عام على نظائرها في الريف .

وفضلاً عن ذلك ، فإن الإقامة بالريف قد تكون أكثر هدوءاً وسكينة ، ولكنها أيضاً ربما اتسمت بكاآبتها ورتابتها وعزلتها على نحو يخدم الشعور بدلاً من أن ينشط الحيوية . فهي قد تهبط بالآدميين إلى مستوى الدواب ، أي إلى مستوى يقتصر فيه إشباع الحاجات على المستوى البيولوجي ،

وقد يحرمهم هذا النوع من الحياة من المستويات الأسمى للوجود البشرى البعيد عن البساطة • إن وسائل التحقيق التوى لشتى أنواع اهتماماتنا الانسانية أقل تيسرا فى الريف ، ناهيك بالقصور فى المؤسسات التعليمية والثقافية ، وماله من أثر يصعب نهوضنا بشخصيتنا ، ويحد منه قطعا • وهل يعد من المزايا الاقلال من متاعنا المادية أو استبعاد الوسائل الموفرة للمجهود البدنى التى استحدثها العلم الحديث ؟ لا جدال أن الاستغناء عن المبردات أو الأفران أو الغسالات والسيارات والمياه الجارية وأدوات السباكة داخل المنازل وأجهزة التكييف المركزى والإضاءة الكهربائية يعد مصدر إجداب أكثر من كونه مصدر إثراء • إذ سيقرب على ذلك تخصيص وقت أطول لتدبير وسائل الحياة والتزويد بالضرورات الأساسية للحفاظ على أنفسنا على نحو مريح ومقبول • ولن يقتصر الأمر على ازدياد أعباء المرأة (إذا كانت هى التى تتولى أعباء ربة البيت) ، ولكن الرجل سيتأثر أيضا لو حاول إدارة إحدى المزارع بلا أدوات أو معدات ، أو إذا قام بإنتاج أى سلع بغير استعمال الآلات • فيجب أن نعترف بأن بعض الوسائل التكنولوجية قد حررتنا من القيام بالأعمال الروتينية المتكررة والمجهد • ولا يخفى أن بعض الأشياء المادية كالآلات الموسيقية والمفروشات الجلدية واللوحات وأواني الطهو تنعش حياتنا ، وتمنحنا وسائل للتعبير عن ذاتيتنا • ولا ننسى أن الحصول على بيت فسيح مزين على أفضل وجه له أثر مستحب على أرواحنا أكثر من العيش فى كهف أو حظيرة ، حتى وإن وصف مثل هذا المكان بأنه أكثر تناغما وروح الطيبة •

من هذا يتضح أن الريف بما يتوافر له من حد أدنى من المعدات التكنولوجية والسلع المادية ليس أفضل بالضرورة من العيش فى دار جميلة مزينة بذوق رفيع ، وتتوافر لنا فيها جميع المعدات الموفرة للوقت •

٢ - بالإضافة الى ذلك ، فإن النظرة الداعية الى « اتباع الاتجاه الطبيعى » لا تعرفنا كيف نرجع الى أصولنا الأولى ، أو كيف نرتد الى البدوة لكى نحيا حياة طبيعية حقة • فهل يعنى ذلك أن نستغنى عن المعادن عند صنع أدواتنا أو نبطل استعمال حروف الكتابة أو نكف عن تسخير العجلة لإدارة وسائل انتقالنا ؟ وهل نسير فى الطرقات بلا ملابس حتى فى الشتاء ، مثلما تفعل الدواب ، وأن نقلع عن ارتداء الأحذية ؟ أو لا ندخل الحمام الا لماما ، وأن لا نعى كثيرا بالنواحي الصحية أو آداب المائدة ، وأن نكف عن استشارة الأطباء ، أو إجراء أية عمليات جراحية ، ونقتصر على العطارة والأعشاب كدواء يشصفينا من أى داء ؟ وهل يتعين علينا

التوقف عن استعمال الأدوات الفضية أو « الفوط » أو الصحون أو حتى المناضد والمقاعد والأسرة كى نساير الأساليب التى كان ينعم بها جدودنا الأوائل فى غابر الزمان عندما ظهروا على الأرض ؟ • وهل نكتفى بجمع الفواكه والمكسرات والثمار البرية بدلا من تربية المواشى أو استنبات المحاصيل ؟ • وإذا اكلنا اللحوم أينبغى أن تكون بلا طهو ؟ • وهل يكفى استخدام المحراث عند تمهيدنا للأرض بدلا من المعدات الميكانيكية الحديثة أم أن علينا استخدام بعض العصى لكى نفلح الأرض أسوة بالطريقة الطبيعية ؟ وعندما نساقر هل نستغنى عن القطر والطائرات والسيارات ، ونستخدم بدلا من ذلك الخيول ، أم أن الأفضل هو السير على الأقدام ، (هوب شمال ، كما كانوا يقولون فى العسكرية) ، وهل تعد القوارب والمخابر أدوات طبيعية أم أنه يتعين علينا عبور الأنهار سباحة ؟ وكم يتحتم علينا الارتداد فى تاريخ التطور لكى نبلغ الحالة الطبيعية • هل يكفى التوقف عند فلاح القرن الثامن عشر أو فلاح مصر الفرعونية ، أو عند انسان العصر الحجري أو عند جدنا العزيز القرد الجيبون أو عند الكائنات البرمائية ، أو الأميبا ، أو أية جسيمات من المادة غير الحية ؟ •

ان الاكتفاء بشعار « الاتجاه نحو الطبيعة » لن يساعد على تعريفنا أى مراحل التطور هى المرحلة الطبيعية حقا • وحتى اذا بدأنا بالكائن البشرى البدائى(*) ، فاننا لن نكون قد وصلنا الى مستوى الحياة الذى يمكن تسميته مثاليا • وحتى اذا اعترفنا ببعض التغيرات التى تطرأ على الحالة الطبيعية للانسان ، واعتبرناها ممثلة للحياة الطبيعية ، الا أننا لن نعرف أين نتوقف فلن يكون بمقدورنا آئذ القول الى أى حد يستطيع الانسان تغيير بيئته ، ويظل يوصف بأنه يحيا طبيعيا • فليس باستطاعتنا - يقينا - الزعم بأن كل ما يبتكره البشر طبيعى اعتمادا على الادعاء بأن هذا الابتكار نتاج طبيعى لعقل الانسان ، لأننا سنعتبر آئذ كل تطور فى العلم والطب والهندسة شيئا طبيعيا • فى هذه الحالة ، لن يكون هناك فارق بين الحياة على الطريقة الطبيعية والحياة على الطريقة غير الطبيعية ، لأن كل شيء فعله الانسان سيكون فى الواقع طبيعيا •

من هذا يتضح أنه بالاضافة الى انتقاد أخلاقيات « الدعوة الى الاتجاه نحو الطبيعة » ، فإن الحياة فى المدن بكل ما يترتب عليها من مميزات عدة ، تفوق الوجود فى الريف • وبمقدورنا أيضا أن نكتشف

خطأ هذه الأخلاقيات ، لأنها أخفقت فى الاتيان بمعيار للحياة الطبيعية فى مقابل الحياة اللاطبيعية (أو البعيدة عن الطبيعة) .

٣ - ويخص ثالث انتقاد التركيز الذى انصب على الطبيعة كنموذج للسلوك البشرى . فعلىنا أن نقلد الطبيعة ، كما يقال لنا ، وأن نحيا كالحيوانات ، وأن نقتدى بالمثل الذى ضربوه لنا . ولكننا بذلك ننسى أنه الى جانب ما يقال عن تميز الطبيعة بالجمال الفردوسى (الباستورالى) ، فإنها تحتوى أيضا على الوحشية « فهى حمراء الأنياب والمخالب » كما قال الشاعر الانجليزى تينيسون . فلعلنا سنعزف عن تقليد الطبيعة ، لو عنى ذلك محاكاة افتراس كل حيوان للحيوان الآخر ، أو جرح والتهام كل منها للآخر كغذاء أو بدافع الوحشية المجردة عن العقل . ويتعذر القول بأن تعداد أمثلة الكوارث الطبيعية سيكون مستحيا . إذ تعد بلاشك العواصف والزلازل والنييران التى تشب فى الغابات وموجات المد والتيهورات والفيضانات والأعاصير والبراكين من مقومات الطبيعة ، ولكنها ليست بالأحداث التى نرغب فى نقلها الى الحياة الانسانية . ان الحضارة من جملة نواح عبارة عن قلعة وسط قفار ، ونحن نحارب لصد الجوانب الوحشية من البيئة الطبيعية ، بقدر قليل أو كبير ، ونشعر بأن علينا أن نتعامل والطبيعة وكأنها عدو لنا .

وكتب جون ستوارت ميل بكل جد واخلاص بأن جميع الأشياء التى يفعلها بعضهم لبعض على وجه التقريب ، ويشنق الناس من أجلها أو يسجنوا ، انما هى من الأفعال التى تفرضها الطبيعة فى كل آن :

« ان القتل الذى يعد أبشع الجرائم فى نظر القوانين الانسانية ، تقوم بتنفيذه الطبيعة مرة واحدة فى حياة كل منا وبذلك تنهى حياته . وفى نسبة كبيرة من الحالات ، يتحقق ذلك بعد صنوف ممتدة من العذاب . فالطبيعة تخوزقهم وتمزقهم اربا ، كما كان يحدث - قديما - فى دولاب التعذيب ، وتلقى بهم الى الوحوش الضارية لالتهامهم ، وتحرقهم حتى الموت وترجمهم بقذائف الأحجار ، كما حدث لشهداء المسيحية الأوائل ، وتجميعهم حتى الموت ، وتجمد دماءهم بالصقيع ، وتزهق أرواحهم بسمومها . ولديها فى جعبتها مئات الوسائل البشعة للاماتة . كل هذا تفعله الطبيعة بلا أدنى اكتراث بالرحمة أو العدالة . انها تفرغ سخائمها على الأفضل والأثبل دون أن تفرق بينهما وبين الأخط والأسفل . انها تحصد أرواح بعض ممن تتوقف حياة شعب بأسره وخيره على وجودهم ، وربما تطلعات الجنس

البشرى لأجيال قادمة ، دون أدنى شعور بوخز الضمير على نحو يتماثل ومشاعر الذين يعتبرون الموت منفذا لهم ، ونعمة للواقعين تحت تأثيرها المهلك . هكذا تتعامل الطبيعة هي والحياة . فبعد أن تزحق الحياة ، فإنها تسلب الوسائل التي يتعيش منها الأحياء . والطبيعة تفعل ذلك أيضا على نطاق واسع وبفظاظة وبلا أدنى اكتراث . فأية عاصفة هوجاء واحدة قادرة على تدمير آمال فصل كامل من فصول السنة . وبمقدور فوج جراد واحد وفيضان أوحده الحاق الخراب بحى عاثر بالسكان . كما أن أى تغير كيميائى طفيف فى جذور بعض النباتات التى تؤكل يجيع ملايين من البشر . وكما سبطت أمواج البحر على ممتلكات ومقتنيات الأغنياء والقليل الذى يملكه الفقراء . فما أشبهها فى هذا المضمار بكبار لصوص المافيا وما يقترفونه من عمليات تجريد وجروح وقتل تتماثل وعمليات إبادة الأنماط التى تقف فى وجه العناصر السائدة . قصارى القول أن كل شىء من أبشع ما يقترفه بنو البشر ضد الحياة أو ضد الملكية تقترفه الطبيعة بأفعالها على نطاق واسع» (٤) .

وهكذا يبين أن الطبيعة ليست قدوة البتة فى جميع مظاهرها . وكثيرا ما تضمحل الحيوانات الشر بعضها لبعض ، وتعانى من تقلبات بيئتها الطبيعية تماما مثلما يحدث للبشر . ونحن عندما نقول : « لا تتصرف كما تتصرف الحيوانات » ، فإنما نعنى بذلك أن نتوقف عن الاتصاف بالأنانية والعنف والدناءة ، لأن الوحوش تكشف فى كثير من الأحيان عن وحشيتها . كما تكشف البهائم عن بهيميتها ، ونحن بالمثل معرضون لمصائب من النوع الذى تحدث عنه ميل . وحتى وعلى الرغم من أن المعاناة والموت مسائل طبيعية ، إلا أننا لا نميل إلى وصفها بالأشياء الخيرة .

٤ - وهذا ينقلنا إلى النقطة الأخيرة ، التى سنعود إليها مرار عند الحديث عن مختلف أنواع الطبيعانية . فلايلزم أن يوصف بالخير ما يتصف بطبيعته . فبعض مظاهر الطبيعة والوحشود الطبيعى أهل للاتباع ، ولكن بعضها الآخر ليس كذلك . تماما مثلما يتصف ما هو الا طبيعى باحتوائه على الخير والشر . فمثلا يبدو أكل الأطعمة الطبيعية أفضل من استهلاك الوجبات التى استعملت فى تجهيزها جرعات كبيرة من المواد الكيميائية الحافظة ، ولكننا نرفض علاج التهاب الزائدة الدودية باستعمال الأعشاب ونستعين فى مثل هذه الحالات بالمهارات التحضرة للطب الحديث . أو

ربما أردنا ادخال شيء من التناغم والهدوء على حياتنا محاكاة للطبيعة ، ولكن من المشكوك فيه أننا سنرضى عن اتباع المثل الذى ضربته الطبيعة عند تعمدنا الحاق الألم أو الاصابة بالمرض أو المجاعات . ان وصف اية ممارسة بأنها طبيعية لا يعنى دائما امتداحها . ومادام بالاستطاعة وصف بعض الأشياء بأنها طبيعية ، ولكنها ليست خيرة ، لذا فمن غير المقدور تعريف الخير بأنه طبيعى . وبالإضافة الى ذلك ، فان هذه النقطة تتضمن القول بأنه عند وصف اية حادثة طبيعية بأنها خيرة ، فان هذا الوصف سيرد الى أسباب أخرى . فبالاستطاعة الحكم على اية حادثة طبيعية بخيريتها لأنها تزيد السعادة ، وتوفر خيرة عالية ، وتحفظ الحياة ، وهلم جرا ، مثلما يمكن الحكم على اية حادثة لا طبيعية بذلك تبعاً لهذه المعايير . غير أن الحادثة لا توصف بالخيرية لمجرد كونها طبيعية . فكما رأينا أن مثل هذه الحقيقة وحدها لايلزم بالضرورة أن تجعل الحادثة جديرة بالثناء أو الاقتداء بها .

ان هذا النقد يقف عقبة أمام كل أشكال الطبيعانية التى تحاول مساواة ما هو خير بما هو طبيعى . وبالنسبة لما نهدف اليه فى الحاضر ، فانه يمثل نقداً حيويًا للدعوة الى الأخلاق الطبيعانية . والأصح هو أنه بدلا من اتباع الحياة الطبيعية دون تبصر ، فيبدو أن المعقول أكثر من ذلك هو الانتقاء بين الاختيارات الطبيعية واللاطبيعية سبل الحياة الأجدر بالاتباع (٥) .

الترانسندنتالية والرواقية

هناك أخلاقيات طبيعانية ثانية شددت على اتباع الطبيعة ، وعنت بذلك التناغم وغاياتها وروحها الأساسية وطابعها الكامن فى بنائها . وترى هذه النظرة وجود قوة كلية تتحرك من خلال الطبيعة ، وعلمنا أن نتوافق معها ، واكتشاف مبرر وجودنا ، بعد التعرف عليها وتحقيق ارادتها . ويجنح هذا النوع من الطبيعانية فى حالة تصويره عدم وجود اله وراء ظواهر الطبيعة الى تصويرها كقوة مجاوزة (ترانسندنتالية) فى

(٥) بالاستطاعة القيام بنقد مقارن للطبيعانية الاستطاقية لن يبدو مستغربا اذا راعينا أن الأخلاق والاستطاقية يخضعان للقيم ، ويصنفان كتوعين من الأكسيولوجيا أو نظرية القيم . وما نهدف اليه هو القول بأن العمل الفنى لا يحكم عليه بالحسن لكونه تمثيلا طبيعانيا للعالم انطلق بطريقة طبيعية منا (باخلاص !) أو لأنه يعكس بأمانة شيئا طبيعيا . فليست جميع الأعمال الطبيعانية كأمـر واقع من الأعمال الفنية الحسنة ، كما ان الأعمال الفنية الحسنة ليست جميعا طبيعانية .

ذاتها تتخلل الأشياء جميعا ، وتخضعها بالمصير . هنا تحولت الطبيعة الى اله . انه ليس الها شخصا ، ولكنه اله مجرد ، أو قوة روحية لها غاية جامعة ، ومخطط جامع ، وتتجه الطبيعة صوب غايات معينة لاشعوريا . وبلا توجيه من عقل كوني خارجها ، ولها تكوين نسقي داخلي ودينامي . فالطبيعة بغير أن توجه توجيهها خارجيا ، تحتوى في صميمها على اتجاه ، والنظام الطبيعي حافل في شتى جوانبه بنظام يمكن ادراكه . اذ تقع جميع الأحداث كنتيجة لحركة الطبيعة المحكمة التدبير . وتحدث جميع الأشياء على نحو يعود بالنفع ، لأن هذا التدبير يرمى في نهاية المطاف الى غاية اخلاقية سامية . فاذا استطاع البشر أن يحيوا متناغمين هم ونسوق الطبيعة ، وأن يدركوا اتجاهاتها الكامنة ، وأن يتوافقوا وأساليبها ، سيكون بمقدورنا تحقيق وجود يرضينا كأفراد وكجماعات . أما من الناحية الأخرى ، فاننا اذا عارضنا مخطط الطبيعة ، فاننا سنعيش في حالة فقدان للتوازن بعد انشقاقنا عن النظام الطبيعي وكياننا الطبيعي معا .

وتدعو حركة « مسايرة الطبيعة » الى التوافق مع الطبيعة على نحو أكثر سطحية ورومانتيكية ، بينما تعنى النظرية الطبيعية بالقوة الفعالة الكامنة في الظواهر الطبيعية ، وتشدد على الاندماج بالطبيعة على نحو أكثر تأصيلا ، ومن ثم فاننا نراها قد ركزت على مبدأ الدفع الغائي للطبيعة الذء، متبادر، مظاهرها الخارجية التي لا تدلنا على ما هو أكثر . وهكذا نظر الى واجب الانسان . مصور ، ورسى ، ويسد على اتباع المبادئ الداخلية للنظام الطبيعي ، مما يحث على الاهتمام باتجاه الطبيعة وحيويتها وماهيتها الروحية وليس على مسلكها .

وبمقدورنا أن نتخذ كممثلين لهذا النوع من الطبيعية الحركة الترانسندتالية الأمريكية في القرن التاسع عشر ، والفلسفة الرواقية في روما في العصر القديم . وتفوح من هذين المثلين رائحة العناقة نوعا ، وان كانا قد تغلغلا في ذات الوقت في نفوسنا ، ويمثلان جانبا من منظورنا المعاصر (ولعل نصيب الرواقية في هذا الدور أعظم شأن) . فنحن عندها نردد عبارات مثل : « ليس هناك شيء بوسعك فعله ، ومن ثم فعليك أيضا أن تبذل قصارى جهدك » - أو « كل شيء بين يدي الآلهة » - « لا معنى للقلق ، فلا طائل وراءه » . في جميع هذه العبارات أصداء لاشعورية للرواقية ، ولكننا نخفق عادة في ادراك مدى ديننا للحقبة الرومانية الهلنستية (المتأغرة) . ويغض النظر هل تحدث الرواقية أثرا أعظم على تفكيرنا اليوم يفوق أثر الترانسندتالية ، فاننا سنتناول الكلام عنها بشيء من الافاضة باعتبارها قد مثلت على نحو أوضح هذه الصورة من

الطبيعية • وتعرض الترانسندتالية – والأمر بالمثل فيما يتعلق بالحركة (القاوية) (*) أخلاقيات طبيعانية شديدة التشتت والتنوع بالنسبة لغايتنا ، ومن ثم أثرنا الاكتفاء بالكلام عنها باقتضاب •

الترانسندتالية

ضمت الحركة الترانسندتالية بأمريكا اتجاهها افلاطونيا جديدا ينسب عادة ارتداده الى افلوطين (٢٠٥ – ٧٠ م) بوصفه مؤسسه • ويعتقد هذا المذهب أن الطبيعة تعبير عن العقل ، والقوانين الطبيعية تجسيم للمبادئ الأخلاقية • ورئى وجود قوة عليا – وان كانت شخصية كامنة فى عالم الطبيعة • وكما عبر امرسون فان القانون الأخلاقى يقع فى قلب الطبيعة ، ويشع ويغمر شعاعه كل بقعة فى الدائرة المحيطة بها • ولكى يفهم كيف يعمل الكون من الداخل فان الحاجة تدعو الى ادراك حدسى يساعدنا على النفاذ فى صميمه ، الى ما وراء ما يظهر من الظواهر الطبيعية • وليس بمقدور الاستدلال النسقى ، أو الكشوف العلمية التعرض لما هو أكثر من الحجج الحاضرة والتعريف بالوقائع ، ومن ثم فهناك حاجة الى الرؤيا المباشرة للواقع • وتتكشف الحقيقة لأولئك الذين يسقطون من حسابهم المذهب التجريبي ، ويستبعدون العالم الخارجى باعتباره « حلما وظلا » ، لأن الطبيعة روحانية والهيبة • ولما كان العالم الخارجى جزءا من الطبيعة ، فانه يحمل أيضا قبسا الهيا وقيمة ترانسندتالية • وكتب امرسون : « تمثل الطبيعة برمتها العقل الانسانى فى صورة مجازية » ، « وفى باطن الكل روح الكل ، ومن ثم فاذا نظرنا خارجا أو داخلنا وفهمنا أنفسنا أو الطبيعة ، ستتكشف الحقيقة الأساسية لأى باحث يتحلى بالصبر وشدة الحساسية » (٦) •

(★) Taoism نسبة الى المصلح الصينى Tao Te Ching .

(٦) أنظر الى أحد العروض المتأخرة للفلسفة الترانسندتالية The Golden Day — Mumford وايضا الى The Great Tradition — G. Hicks وكتاب The Development of American Philosophy اشترك فى تأليفه : W. G. Buelder و L. Cears و A.V. Schalabach واذا أردت الرجوع الى المصادر الأولى فعندك The Complete Works of Ralph Waldo Emerson وبخاصة الجزء الاول Nature, The Complete — Walt Whitman والى الأعمال الكاملة Addresses and Lectures. Works of Walt Whitman. خصوصاً كتاب Democratic Vistas William Elley و Theodore Parker والى أعمال

والى جانب انفتاح عقولنا نحو روح الطبيعة فى الداخل والخارج ، فان علينا واجبا يتطلب تصحيح مظاهر الظلم التى يتعرض لها البشر فى المجتمع المتحضر . اذ تعد الجرائم الموجهة للانسان خطايا ضد الطبيعة لأنهما (الانسان والطبيعة) شئ واحد . وسر وثوقنا فى الأحكام التى تصدرها على ما يجرى فى المجتمع هو امتداد جذور ضمائرنا الى القانون الأخلاقى الطبيعى . ومن هنا فاننا ملزمون بتبنى الاتجاه الانسانى . واعتقد أنصار الترانسندتالية فى القرن التاسع عشر أن هذا الاتجاه قد اتخذ شكل احتجاج فعال ضد العبودية . وقامت معظم الشخصيات الكبيرة بتحدى قانون العبيد الهاريين ، وسجن عديدون منهم بتهمة التخريب . ولكن أيا كانت قضايا العصر فان أنصار الحركة الترانسندتالية قد دافعوا عن الالتزام الأخلاقى فى الحياة ، ورأوا فى ذلك ردا للحيث والعدوان على الانسانية . ورئى فى ذلك نوعا من الرسالة المقدسة لمناهضة تدنيس الروح الانسانية ، الروح التى تعد فحوى الطبيعة ومقدساتها .

ويظن أحيانا وجود تعارض بين الترانسندتالية والطبيعانية ، لاصرارها على القول بوجود واقع مجاز للبيئة يكمن فى العالم الفزيائى . وبالاستطاعة الزود عن هذا الموقف ، وبخاصة اذا اعتقد أن هناك هوية وثيقة بين الطبيعانية والمذهب المادى ، كما هو الحال عند لوقريطس (فى كتابه*) على سبيل المثال) ولكن لما كانت الحركة الترانسندتالية ترى أن للطبيعة روحا داخلية ، فانها قد تحولت الى نوع من الطبيعانية الروحانية المنزع . اذ يعد الاعتقاد باللامرئيات نوعا من الايمان بوجود جوهر الهى للطبيعة : « فكل شئ فى الطبيعة يحتوى على جميع قوى الطبيعة ، وجميع الأشياء قد صنعت من خامة خفية (لامرئية) واحدة . فالروح كامنة فى الطبيعة ، وتقطن كل موضع منها ، وليست قوة منفصلة خارجها .

يصعب اصدار حكم فى مسألة هل أصاب الترانسندتالى فى تقييمه للواقع ، خصوصا بعد استبعاد الاتجاه العقلانى والاتجاه العلمى . فهل هناك روح كونية تتخلل العالم الطبيعى ، وهل يعكس العقل أو الروح عند الانسان الطبيعة « أى كشبح يحرك آلة » - كما قال بعض الشعراء - أم أن الكون يتحرك من تأثير القوانين البيولوجية والفزيائية وحدها ؟ . لعل أنصار الترانسندتالية كانوا يشعرون بفداحة قوة الضمير بحيث بدا لهم وكأنه يردد صوت هاتف آت من خارجهم (وقد يصح اعتبار هذا

التصور تفسيراً لشيطان سقراط أو الهاتف الأخلاقي أيضاً) ، أو لعل شعورهم بالفناء فى الطبيعة قد تعاضل الى حد تخيلهم وجود روح احيائية(*) كامنة فى ظواهر الطبيعة . ان هذا هو السؤال الميتافيزيقي الذى ورنناه عن أنصار الترانسندتالية ، وستتوقف نظريتنا الأخلاقية على اجابتنا على هذا السؤال .

الـسـرواقية

الفلسفة الرواقية وثيقة الارتباط بالفيلسوف سنيكا (٥ ق م - ٦٥ م) وابتيتيوس (٥٥ ق م - ١٣٥ ق م) ومقرص أوريلوس (١٢١ - ١٨٠ م) ، وان كان اطارها الفكرى قد سبق ظهوره عند زينون (٤٥٠ ق م) وخريسبوس(**) (٢٨٠ ق م - ٢٠٧ ق م) . ويرجع اسم الرواقية الى الرواق المتعدد الألوان الذى كان يلتقى فيه زينون بحواريينه ، أثناء اللقاء دروسه بأثينا . وتعد الفلسفة الرواقية خليطاً من العقلانية اليونانية والممارسة العملية على طريقة الرومان ، والاعتقاد اللاهوتى الدائم فى اللوجوس (أى القوة الفعالة المقدسة والعقلانية) التى تشكل كل جوانب الكون . ونظر الى المظاهر الخارجية للطبيعة على انها تعابير عن اللوجوس ، والى القوة الروحية الكامنة على انها ترتب جميع أحداث الطبيعة على نحو عقلانى وهادف . وكما هو الحال فى الترانسندتالية ، فان الرواقية تشتمل أيضاً على فكرة القوى الالهية التى تتخلل الطبيعة . ولكن هذه القوى تتميز بعقلانيتها ، ومن ثم فبمقدور الذهن الانسانى فهمها . واعتقد فى وجود هوية وثيقة بين الله والطبيعة مما أدى أحياناً الى وصف الكون بالكل الحى ، ووصف العالم الفزيائى بأنه جسد الله ، واللوجوس الكامن فيه بأنه روح الله ذاتها .

فلاشئ يحدث عبثاً أو اتفاقاً فى هذا العالم المخضب بالعقل الالهى ، ومن ثم فان خير الانسان يتحقق عندما يتم التوافق بينه وبين أهدافه الكريمة ، فعلىنا أن «نحيا فى انسجام والطبيعة» (٧) ، وأن نعمل « باتباع العقل عند انتقاء ما هو طبيعى » (٨) « وأن نتمسك بالأشياء الأنسب

Ankism

(★)

Chrysippus

(★)

E. Carter ترجمة The Works

— Epictetus

(٧)

Lives of Eminent Philosophers — Diogenes Laertius

(٨)

R.D. Hicks ترجمة

للاختيار بحكم طبيعتها ، لأننا ولدنا لذلك ، حقا « (٩) . وتبعا للتعريف ، فلا شيء يتصف بطبيعته يمكن أن يكون شراً تبعا لأي مفهوم بعيد ، ومن العبث الصبيانى شعور البشر بالخوف من الأحداث الطبيعية ، أو انتقادهم لها . ومن الحمق أيضا البحث عن غاية للحياة فى أى موضع خلاف الطبيعة الكونية ، والاستجابة لنداء طبيعتنا البشرية : « لا تنظر حولك باحثا عن المبادئ المتحركة فى البشر ، ولكن عليك أن تنظر قدما ونتجه الى ما تسوقك الطبيعة اليه باتباع طبيعتك والطبيعة المشتركة » (١٠) . فكما هو الحال فى الفلسفة الشرقية (الآسيوية) الباطن والظاهر شيء واحد ، والطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية هما الشيء نفسه أساسا ، وكلاهما يجسم قاعلية العقل (١١) .

وعندما تدرك الحكمة الالهية للكون سسيكتكشف النمط الطبيعي للأحداث . فلا شيء يحدث عشوائيا ، أو بمحض المصادفة . فهناك مصير مسبق صارم يعمل من خلال العالم ، وأيضا سلسلة من العلل والمعلولات تربط الإنسان أيضا فى حياته الفزيائية . ويعمل الكون بفضل الأقدار لخدمة المجموع ، ولكن ليست هناك حادثة مادية متحصرة من تقدمها المحتوم ، بما فى ذلك الأحداث التى تشترك فى صنع التجربة الخارجية للإنسان . وأحداث الحياة البشرية تتجاوز تماما سيطرة الإنسان ، بالرغم من أن بعض الأفعال تبدو كأنها صادرة عن ارادتنا . اذ تقع جميع الأحداث كما هو مقدر لها أن تقع ، ولا اختيار لدينا فى هذا الشأن . وكما هو الحال فى ناحية الأشياء المادية ، فإن كل ما نقع تحت طائلته جزء من مخطط ضرورى وبمثابة خيط من خيوط نسيج المصير .

على أن الإنسان ليس مجرد كيان فزيائى ، مثلما لا يعد الكون مادة فحسب . فلدينا روح داخلية قادرة على التجاوب هى والأحداث التى لامناص من وقوعها فى حياتنا . ولربما كانت الأحداث مقدره سلفا ،

(٩) — Epictetus The Works الفصل الثانى .

(١٠) — Marcus Aurelius The Meditations of the Emperor

George Long Marcus Aurelius Antonius ترجمة

(١١) تحتوى أغلب الأديان الشرقية على أفكار أساسية موازية لمعتقدات الرواقية من بينها الاعتقاد الهندوكى والبوذى بأن علينا أن نتحرر من الشهوات ، وأيضا الدعوة للانفعال الصوفى والمثل الأعلى الكونفوشى « ١١ » أو الاتزان والتمالك والسكينة والوقار وأيضا تصور التأوية السلبية والسكينة وتقبل التيار المتناغم للكون . فمثلا هناك قول لتاوتوى شنج : « ليس هناك كارثة أفدح من الابتعاد من القنامة » .

ولكن توجهاتنا نحو هذه الأحداث ليست كذلك . فنحن نتمتع فى هذه الناحية بحرية الارادة ، ونعتبر آسياد أنفسنا . وبمعنى أصح فإن ردود فعلنا نحو القدر فى نطاق قدرتنا .

وعلى الرغم من كوننا أحرارا فى استجابتنا للأوامر المحتومة للطبيعة ، فإننا اذا تحليلنا بالحكمة سنحرص على الاستجابة لها على نحو ايجابى وعقلانى ، وبمقدورنا أن نسخر من قدرنا . وكما نشعر باغراء بذلك ، عندما تقع المآسى بوجه خاص ، ولكن هذه الفعلة لن تحقق أى هدف ، ويصح أن توصف بالزندقة . فليس باستطاعتنا فعل أى شىء حيال ما نبتلى به من أوبئة وكوارث . نعم لسنا قادرين على الحيلولة دون وقوعها أو تجنبها . ولما كان القدر يتصف فى النهاية برحمته فمن ثم يتوجب علينا ألا نعترض طريقه البتة . وكما يقول المسيحيون واليهود انه على الرغم مما نتبلى به من محن ، فإن علينا أن نتجلد ونؤمن بأن الله خير ، ويعتقد الرواقيون بالمثل أن كل ما يقع يحدث فى سبيل الخير فى عالم محكوم باللوجوس المقدس للطبيعة .

فالرد العقلانى والأخلاقي الوحيد اذن هو اغتفار كل ما يحدث . . فلا نكتفى بقبول نصيبنا فى الحياة ، ونركن الى السكينة والتماسك حتى فى وجه الكوارث ، وانما علينا أيضا أن نرضى على نحو موجب بكل ما تمليه الظروف من اقدار علينا . وعلى الرغم من أن رد فعلنا الشعورى تجاه الكوارث قد يتخذ مظهر القلق أو الاحباط واللعنات أو التمرد ، فإن علينا أن نمارس ضبط النفس ، ونسلم القيادة للعقل . أجل ! ان علينا أن نتصرف باتزان ، ونتبع مسلكا هادئا راضيا . وينصحن ابكتيتوس : « لا تطالب الأحداث بأن تقع وفق مشيئتك ، ولكن لتكن رغبتك هى أن تحدث مثلما حدثت ، وبذلك يتحقق لك السلام » ، وسيتصف أى اتجاه آخر بالحماسة والتعارض والتزامنا باتباع ارادة الطبيعة . . »

فالشخص النابه يفرق بين ما يخضع لسيطرته ، وبصفة خاصة اتجاهاته العقلية ، وما لا يخضع لها ، يعنى الأحداث الخارجية . ويدرك اعتماد خيره على ادراك الفارق بين الشئيين ، فيقبل ما ليس بمقدوره تغييره ، ويتحكم بعقله فيما يخضع لقدراته . فلاشئ يمكن أن يجرى للحيلولة دون حدوث الجفاف أو انتشار الطاعون ، ولكن باستطاعتنا غرس الاتجاه الصحيح نحو المصائب ، وتحقيق راحة البال . وكما بين ابكتيتوس : «علينا أن نحسن استخدام ما هو فى مقدرتنا ، وأن نقبل باقى الأشياء على علاتها ، وأن نفرق بين ما هو تحت امرتنا ، وما هو

ليس كذلك ، يعنى ما هو حق ، وما هو باطل . فاذا كان موتى امرا محتوما فهل يتحتم أيضا أن أموت وأنا أتاوه ؟ . واذا كنت مرغما على التقيد بالأصفاة فهل يتوجب أن أنعى حظى أيضا ، واذا كنت مرغما على النفى خارج وطنى ، فهل هناك ما يحول دون توجهى الى المنفى باسم الثغر مرحا هادىء البال . واذا طلب منى أن أفشى سرا سارد بالنفى ، لأن القيام بذلك فى استطاعتى » . . « اذن ساقيدك بالأصفاة - ماذا تقول أيها الرجل ؟ - تقيدنى ؟ انك قد تقيد قدمى ولكن الاله زويس نفسه لن يستطيع السيطرة على ارادتى الحرة » (١٢) . .

وهكذا يتضح أن نفسى الأساسية تملك حرية الارادة ، وبمعنى آخر فنحن قادرون على التحكم فى حياتنا بالمعنى الصحيح للكلمة . ولكن لكى نحقق ذلك ، علينا أن نرضى بالخضوع لحكم عقلنا . فبوسعه منحنا الحرية ، لأنه يمكننا من ادراك الأحوال التى ليس باستطاعتنا تغييرها ، ومن العلو عليها ومجاورتها ، والا نسمح لأية حادثة فزيائية بالتأثير فى الجوانب التى نحس بها فى وجودنا .

فالتوافق والطبيعة يعنى ما هو أعمق مما كشف فى البداية . نقد كان يدل عند الرواقيين على اتباع الجانب العقلانى من كياننا ، أى ما يناظر الروح العقلانية الكامنة فى الطبيعة . فهناك قبس الهى كامن داخلنا جميعا . وهذا يعنى أيضا الحث على استعمال قوانا العقلانية لادراك خيرية كل ما يجرى فى الطبيعة للكون فى جملة ، ومن ثم يتعين قبولنا له . وليس بمقدورنا السيطرة على أقدارنا ، غير أن باستطاعتنا ،

(١٢) The Works — Epictetus - المقتبس التالى من الفيلسوف الأفلاطونى والرواقى الرومانى Boethius (٤٨٠ - ٤٢٤) من كتابه الشهير The Consolation of Philosophy . فلقد كتب بوتوريوس بعد أن سجنه تيودريك الكبير ظلما بعد حياة حافلة بالأعمال الجيدة ، العبارات الآتية أثناء وجوده بالسجن ، قبل سنة واحدة من تنفيذ حكم الإعدام فيه :

« ان من نجح فى التوفيق بين حياته والقدر ، وينتظر الموت بأنفة وشموخ ، باستطاعته أن يواجه الحظ دون أن ينحنى للخير والشر على السواء . . فما الذى يدفعك الى الشعور بالبؤس والشقاء والرعب والهلع عندما يثور فى وجهك عتاة الطغاة الذين لا يملكون لك ضررا ولا نفعا . فلا تخشى شيئا ولا تأمل شيئا . وبذلك تجرد الضعفاء عاجزين من سلاحهم . ان من يقف امامهم مرتصدا أو يتوقع منهم شيئا ما سيكون كمن أقتلع من جذوره وسيقيد نفسه بالأصفاة ذاتها التى يجرونه بها » . من كتاب « عزاء الفلاسفة » لبوتوريوس ترجمه من اللاتينية الى الإنجليزية W.V. Cooper

بل ويتعين علينا أن نرضى بها ، وسيساعدنا هذا الرضا على أن نحيا حياة هائلة . ففي أعماقنا التي في غير مقدورنا ادراكها ، سنظل نشعر بالأمان من أى ضيم ينجم عن أية كارثة ، وسيتسنى لنا اجتياز الحياة فى سكون وصفاء واثقين من لابدية قيام الروح الالهية التي تتحرك من خلال نظام الطبيعة بتحقيق ما نصبو اليه من خير ، وبذلك سنهتدى الى الحالة المثالية للأباتيا(*) التي تعنى الاختفاء الكامل للشعور وما يولده من انفعالات .

تقييم نقى

فى أوقات الشعور بالخطر وعدم الاطمئنان ، عندما يحيا الناس فى ظروف غير آمنة ، ويكون النظام الاجتماعى فى حالة اختمار ، يبدو الاتجاه الرواقى للحياة الناجحة شديد الجاذبية . وكان الوضع على هذا الحال فى ابان عهود معينة فى تاريخ روما القديمة . وفى مثل هذه الحالات ، ننجح الى ادارة أنظارتنا الى أعماقنا باحثين عن سعادتنا بدلا من الاعتماد على أى شىء خارجى ، ونركز على اشباع ما بمقدورنا تحقيقه ، ولا ننظر الى الخيرات الخارجية للحياة ، التي تتجاوز سيطرتنا، ومن ثم فانها لا تعد مضمونة التحقيق ، وتنطبع فى نفوسنا آثار عميقة عندما ندرك أن صحتنا وأماننا ليسا من الأمور المضمونة . ولا تختلف الحال آنئذ عن عدم وثوقنا فى الارتكان على اقتناء الثروة أو الحصول على الشهرة ، لأننا اذا وضعنا آمالنا فى هذه النواحي فقد نتعرض أيضا لخبية الأمل ، ولكن بمقدورنا أن نتبع الاتجاه الصحيح نحو أى شىء يحدث ، حتى لو كان هذا الشىء هو الألم أو الفقر أو الحياة المغمورة ، وبعد ذلك فأننا سنكون على يقين من الحصول على القناعة والعيش حياة جديرة بالرضا . هذا هو اتجاه الفلسفة الرواقية بعد تنقيصها .

١ - على أننا عندما نتبع الاتجاه الرواقى فأننا فى أغلب الظن قد نبتعد كثيرا عن العالم والحياة ، ونحرم أنفسنا من طبيباتها حتى نخفف من وطأة آلامها ، ومن امكان تعرضنا للاحباط . وقد نشعر بالرغبة فى الاستفادة من فرص قليلة ، ومن ثم فأننا نحاول كسب ما يمكن كسبه . وبعبارة أخرى ، فان اهتمامنا بتفادى المضايقات قد يحد بشدة من اشباع شهواتنا، وربما أصيبت حياتنا بالشلل والاستغفال . ولطالما اثيرت هذه النقطة ضد العقلية الرواقية التي تبدو معنية أكثر مما يجب بالسيطرة على النفس

Apathela

(★)

وتوكيد راحة البال ، مما يعوق تحقيق حياة مكتملة • وفي هذا الشأن ،
تردد الرواقية نغمة كثيرا ما تتكرر في الفلسفة الشرقية وأديان آسيا
(وبخاصة البوذية) بأن التعلق بهذا العالم يجعلنا تحت رحمة الألم
معرضين للضيق • أما اذا توقفنا عن حب أى شىء أو اشتهاؤه ، فاننا
سنكون فى مأمن من هذه العواقب • ولكن ليس هناك من ينكر وجود
جوانب يستأهل اشباعها المخاطرة بتحمل الألم •

وقضلا عن ذلك ، فاننا اذا اتبعنا النظرة الرواقية ، فاننا قد نساق
الى الاقتناع بأننا أقل تحكما فى شئونا مما نظن بالفعل ، وأننا نستسلم
لأقدارنا ، بينما كان الواجب يقتضى أن تكون الأقدار تحت امرتنا •
ولربما نزعنا الى زيادة استثمار موقفنا ، أو حولنا الضرورات المزعومة
الى مزايا ، اذا ساعد بذل أى جهد على تحسين أوضاعنا • قصارى
القول ، فاننا اذا اتبعنا الرواقية ، فاننا قد نجح الى الحط من قدر سيطرتنا
على الأحداث الخارجية ، ويدفعنا عدم الوثوق فى قدرتنا الى الاستسلام
للأمر الواقع ، قبل أن نكون قد اختبرنا اختبارا كافيا قدرتنا على أحداث
تغييرات فى حياتنا •

وهكذا يكون أول نقد يوجه للرواقية هو أنها قيدت حياتنا بلا داع ،
بأن نصحتنا بتجنب اشبعات متوقعة تخوفا من حدوث احباط (تماما
مثلا فعلت الابيقورية) وبقبول شتى الحالات على علاتها ، باعتبارها
مقدرة لنا ، حتى نتمكن من أحداث ما نريد من تغيير • ولربما كان الأفضل
من ذلك هو أن نحاول كسب كل ما بمقدورنا الحصول عليه من الحياة
حتى وان تعرضنا لمخاطر التعرض للألم أو الاحباط • ان لا يعد تحقيق
الأمان بديلا لاكتمال العيش • ولعل محاولتنا تخفق ، ولكن هذا لا يعد
سببا كافيا لتجنب بذل المحاولة لتحقيق حياة أفضل ، ان شعاع تمنع
وتحمل(*) شعار مجمد للحياة •

٢ - ان هذا يقودنا الى انتقاد ثان يرتبط باعتقاد الرواقية بأن القدر
يتحكم فى جميع الأحداث الخارجية • ولا يخفى أنه لا طائل وراء محاولة
النهوض بأوضاعنا اذا لم نكن قادرين على التحكم فيها • ولكن وكما سبق
أن بينا ، عندما تحدثنا عن « الحتمية المسبقة » (انظر الفصل الثالث) ،
فان قلائل ، هذه الأيام يثقون بهذا المذهب ، بعد أن فقد شيوعه على نطاق
واسع ، كما كان الحال فى العالم القديم ••

ولم تعد المسيحية المعاصرة شديدة التمسك بلا قيد أو شرط بالايمان
بالعناية الالهية • فقد سمحت بالاعتراف بحرية الارادة عند الانسان ،
حتى يصبح مسئولاً أمام الله عن معتقداته واختياراته الأخلاقية •

وعلى الرغم من أن فكرة الحتمية المسبقة قد طرحت جانباً أكثر من
كونها قد أثبتت خطأها ، فإن الأسس التي قدمتها الرواقية لقبولها قد جاءت
شديدة الضعفاً على ما يبدو • إذ يحاجى الرواقى ويقول : ان جديع
الأحداث الماضية قد تجمدت بمرور الزمان ، ومن المتعذر تعديلها اعتماداً
على أى فعل ارادى • فكما كتب الشاعر الانجليزى جون درايدن : « ان
السماء ذاتها ليس لها سلطان على « الماضى » • كما أن هناك أحداثاً
قادمة بالذات لايمكن تعديلها كتعاقب الليل والنهار ، وحتمية موتنا » ،
ويستخلص الرواقى من هذه العوامل أنه لما كان الماضى جزء من المستقبل
قد تحدد على نحو محتوم فى الزمان ، فاننا نستطيع الزعم المعقول بأن
جميع الأحداث التى تقع فى زمان تحدث بفعل الضرورة وفقاً لمخطط
القدر • فالكون بأسره والماضى والحاضر والمستقبل كيان واحد وكل
يخضع لحتمية مسبقة •

ولن يحتاج الى مزيد من البراعة لاكتشاف ما فى هذا الاستدلال
من اغاليط • فليس بالامكان اعتماداً على فئة واحدة من الظواهر (يعنى
عدم حدوث تغير فى الأحداث الماضية) الاستدلال بأن فئة أخرى من
الظواهر ، يعنى أحداث المستقبل ، لا تقبل التغير • ويتساوى وهذا الظن
لامنطقية الزعم بأنه لما كانت بعض أحداث المستقبل محتومة ، لذا فان
المستقبل بالمثل محدد مثل الماضى • ويشار الى هذا الزعم بمصطلح
اغلوطة التكوين(*) ، لأنه قد خلط بين الجزء والكل • وكما يبين من المثل
الآتى الذى يقال على سبيل النكتة : « لماذا لا تأكل الخراف البيضاء أكثر
مما تأكل الخراف السوداء – الاجابة : لأن عددها أكبر ! » ولا يقتصر
الأمر فى هذا المثل على ما فى منطقته من خطأ • إذ ليس بمقدورنا الادعاء
بوجود ضرورات مستقبلية أو حتميات مستقبلية • – حتى بالنسبة لبعض
معتقدات المفهومية الدارجة – كالقول بأن الليل يعقب النهار •
والانسان مائت • فلا يستبعد أن تتوقف الأرض عن الدوران فى لحظة
ما من الزمان ، وإذا أمكننا أن نتحكم فى حالة العجز المقتربة بالشيخوخة ،
فان ما سيترتب على ذلك هو عدم صحة القول بموت البشر • فلا وجود

لأية حادثة ، فى المستقبل من الميقون حدوثها • ولا توصف النتيجة بأنها يقينية الا اذا ترتبت على سلسلة منطقية من الاستدلالات(١٣) •

٣ - والى جانب ضعف حجج الحتمية المسبقة ، فهناك اعتراض آخر ضد الرواقية يتعلق بما يترتب على مذهب الحتمية المسبقة من آثار تجعل جميع الجهود والمحاولات - بما فى ذلك المحاولات الأخلاقية - عديمة الجدوى • ولقد أضحي هذا المعيار معيارا شائعا أكسبه اسم « الحجة البليدة » • وخلاصة هذا الانتقاد هو أنه اذا صح القول بأن جميع الأحداث مقدر ، سيكون من العبث الاقدام على أى فعل ، أو بذل أى جهد • وفضلا عن ذلك سيتعذر محاسبة أحد على أى شىء حدث ، مادامت الأحداث كان مقدرا لها أن تقع هكذا ، ولن يدان أى شخص اذا ارتكب خطأ ما ، ولكنه سيعد أداة لا حول لها ولا قوة فى يد القدر • ولربما غدا اللوم أو الثناء فى غير محله ، مثلما سيكون العقاب والثواب أيضا • واذا سجن شخص لاقترافه جرما ، فان هذا السجن سينظر اليه دوما على أنه شىء مقدر ، ولكنه لن يعتبر عقابا لارتكاب فعل خاطيء ، أو محاولة لاصلاح المجرم ، وسيكون للسجون والسجناء مكانة خاصة •

وثمة تساؤل يدور حول فاعلية ارادتنا ودورها فى المذهب الرواقى • فلعله سيبدو غريبا الاعتقاد بأنه عندما يقرر شخص أن يقذف حجرا ، ثم طار الحجر من يديه ، فان قراره الذى دار داخل نفسه لن يمت بصلة بالحادثة الخارجية التى تمثلت فى تطويع الحجر من يديه • والرواقيون غامضون فى هذه النقطة • فهم أحيانا يفيضون بالكلام عن حرية الارادة

(١٣) هناك حجة أخرى نادت بها الرواقية لتأييد مبدأ الحتمية المسبقة (سنكتفى بالإشارة إليها) وذكر فيها أن الحكم اما أن يكون صحيحا أو باطلا ، ولا تتوقف صحته أو بطلانه على نسبه لأحداث مقبلة • فربما أمكننا معرفة صحة هذا الحكم أو بطلانه فى المستقبل ، ولكن الأحداث اللاحقة ليست هى التى تضىء صفة الصحة أو البطلان عليه • فقضية « ستكون هناك حرب عالمية » لا تكتسب صحتها عندما تنشب الحرب ، ولكنها تؤيد وتثبت صحتها بمرور الزمان • ومن ثم فان الرواقيين يرون أن القضية الصحيحة عن المستقبل تطرح حادثا لا مفر من وقوعه • أما القضية الباطلة فانها تطرح شيئا مستحيلا •

ولقد ناقش علماء المنطق امكان وجود قضايا صحيحة عن المستقبل طويلا ، فمثلا اتخذ أرسطو موقفا رأى فيه أن الحقيقة تشير الى الواقع ، الذى يتعلق بالماضى والحاضر فحسب ، فالمستقبل ما زال خارج الواقع ، ومن ثم لا يصح أن توصف أية قضية عن المستقبل بالصحة ، ولكنها تصبح كذلك فقط عندما يتحقق المستقبل ويصبح حاضرا •

وتكون هذه الحرية مجرد مظهر بلاغى (كما حدث فى حالة ابكتيتوس عندما ذكر أن حرية ارادته تتمثل فى قدرته على عدم إفشاء السر) وفى أحيان أخرى يعنون بهذه الكلمة القدرة على تحمل أعظم عبء من المسئولية من أفعالنا . وبوجه عام ، فإن الرواقية تبدو قد أسرفت فى فصل عملية الاختيار عن الفعل ، وترتبت على ذلك مفارقات نكبت بها الحركة منذ بداية عهدها . فإذا كان الرواقى يعتقد أن ارادتنا ليست علة ما يقع من أحداث فإن أى جهد نبذله سيضيع سدى . وبذلك تثبت صحة « الحجة البليدة » . فلماذا نبذل أية محاولة ، إذا كان ما ستسفر عنه سيات ، ولماذا يعتقد أن أحدا ما مسئول عن أى شىء يقع ؟ .

وثمة وسيلة أخرى لتقديم الاعتراض هى القول أننا إذا اعتقدنا بوجود صلة بين الإرادة والفعل ، وإذا أحسنا أن الناس مسئولون الى حد بعيد عن مسلكتهم ، فإننا سنكون آنئذ قد رفضنا صحة ما قاله الرواقيون عن الحتمية المسبقة . فمن بين وسائل نقد النظرية الأخلاقية اثبات انتهاك نتائجها لبعض الاعتقادات الأساسية ، وتناقضها هى والتجربة الأخلاقية . وهذا ما حدث فى حالة الرواقية مما أدى الى إثارة الشك فى نظريتها الفلسفية الى أبعد حد .

٤ - هناك نقد أخير للرواقية يتصل بما سيصيب مشاعرنا من هزال لو اقتصر ردود فعلنا للأحداث على الناحية العملية وعلى المنفعة . فمثلا إذا أبدينا اهتماما بشخص ما نحبه ، وكانت ستجرى له عملية جراحية وشيكة ، فإن الرواقى سيدعونا آنئذ الى قمع مشاعرنا لأنها من الناحية العقلانية بلا طائل ، لأنها لن تساعد على تحسين الموقف ، وستعارض وما نبتغيه من راحة بال . ولكن فى هذه الحالة ، لن يرجع شعورنا بالاهتمام الى اعتقادنا بأنه سيعود بأى خير ، وإنما سيرجع الى حبنا للشخص ، يعنى لم يقصد باهتمامنا أن يكون علة لشيء ما ، ولكنه معلول لعنايتنا . وإذا رفضنا أن نشعر مثل هذا الشعور ، فإن هذا سيعنى قضاءنا على الحب أو قمعنا له . وهو حب اتخذ صورة الاهتمام كمعبر عنه . وإذا سائرنا الرواقيين وأخذنا بنصيحتهم ، سيكون الحب الصادق مستحيلا ، لأن المشاعر التى تتداعى والحب ليست دائما «نافعة» . وفى الواقع أن قدرا كبيرا من مشاعرنا لن يسمح به « لأنه لا يعود علينا بالنفع » . فإذا قصد بذلك أنه لن يترك أثرا على أحوالنا ، فإنه سيعتبر « تبديدا للمشاعر » . ولكن يقينا أننا نبتغى ممارسة تجربتنا الشعورية فى اكمل مداها ، يعنى بحيث تضم مشاعر لا تحقق غاية عملية كما أن

عملية التحكم فى مشاعرنا بالذات ، بالقدر الذى دافع عنه الرواقيون له فى ذاته آثار هدامة ، لأننا اذا اكتفينا بالاحساس بمشاعر معينة سبترت على ذلك الانتفاص من قدرتنا على الانطلاق والاحساس والتلقائية والادراك . وسيتحول ثراء المشاعر الذى بمقدور البشر الاستمتاع به الى طائفة مرتبة بحرص من الاستجابات الرصينة والنافعة . ولربما بدا غريبا قول أى شخص : « اننى لن أحس بأى شعور الا اذا تحققت من نفعه ، والا فاننى لا أنوى أن أشعر به ! » . وليس من شك فى وجوب الاستعانة بالعقل لتعريفنا هل هناك أى مبرر حقيقى للقلق أو الابتهاج ولكن ، الا يتعين أن يؤدى ذلك الى الحد من مشاعرنا ، واقتصارها على المشاعر العملية . ولقد قال باسكال فى احدى المناسبات : « هناك حدان يتساويان فى خطورتهم : اسكات صوت العقل ، وحظر دخول أى شىء فيه » . وعلى الرغم من انه كان يقصد بكلامه عالم المعرفة ، الا أن ملاحظته تصح أيضا عن الأخلاقيات الرواقية .

ان هذا الاتجاه من سمات الشخص السلطوى الشديد الخضوع للتوجيه والعقلانية والمقصدية . فالشخصية السلطوية (بالمقارنة بالشخصية الديموقراطية) تستند الى اطار جامد من الاستجابات بحيث يبدو أى رد فعل حق دفيئا فى أغوار عميقة يرتفع فوقها نسق دفاعى حصين . اذ يعنى التأثير بأى شعور حق - فى نظرها - التعرض لخطر حدوث تصدع فى بنيان الشخصية يهددها بالتداعى ، ومن هنا يقام لحمايتها جدار متين ذو طلاء جذاب تواجه به العالم ، غير أن هذه الحماية لا تحقق الغاية منها ، لأنها تستند الى أساس هش من القلق والخوف من افترضاح أمر الشخص الذى يخشى فقدان ما يحميه ، يعنى أن يظهر على حقيقته ، ويتعرض لسهام الآخرين . ان الشخص الأصلي يقبع مرتعدا وراء شبكة معقدة من التحصينات .

ومن عجب أن يتحول هذا الاتجاه فى الحماية الذاتية ، والذى يفترض أنه يحقق الحماية ضد أية اصابة الى نقيض الحرية الحقة ، لأن الشخص يتوقع ويعزل نفسه عن الآخرين وعن نفسه ، ويتحول الى شخص منعزل وغريب عن الآخرين . فالتحصينات ماهى فى الواقع الا سجن يقتات فيه الشخص بما يقدم له من خارج الأسوار ، يعنى (يأكل بعضه) كما نقول فى العامية ، مثلما تفعل الحية عندما تبتلع ذيلها . ولن يتعرض من يحيا على هذا الحال - يقينا - لأية اصابة على التو ، ولكن علينا ألا ننسى أنه سيعجز أيضا عن الاتصال بالآخرين ، أو الاقتراب منهم ، وعندما

تكتسب الحماية التي يوفرها الحصن (وتتمثل فى شكل روتين متسلط أو شكل تجعدات سيكولوجية تجعله عاجزا عن الشعور أو تحيله الى ما يشبه الآلة عند أدائه لعمله ، أو الى مجرد لبنة فى منظمة هرمية البناء) ، فان الشخصية السلطوية تفقد حقيقتها كشخصية • وعندما يتجمد من تأثير الخوف ، فانه يتحول الى قطعة من صخرة الحصن ذاتها ، محمية من الاعداء ، ولكنه ينقلص الى احدى الجسيمات الأدنى كثيرا من الانسان •

ولابد أن يضاف الى ذلك أن الاستقلال الحق لن يتحقق عن طريق الاستقلال الذاتى الشامل ، ولكنه يتحقق عندما نوفر لأنفسنا قدرا كافيا من الأمان داخل أنفسنا ، بحيث يكون بوسعنا التضحية بالارتكان على الآخرين ، ولا نكون تحت رحمة الأحداث الخارجية عنا • ويدفع الافتقار الى الأمان الرواقى الى الخوف من الاعتماد على أى شخص أو أى شىء خلاف نفسه ، وبذلك يكشف عن كونه فاقد السيطرة تماما على حياته •

تشككنا جميع هذه الانتقادات فى المذهب الرواقى كنظرية أخلاقية ، لأن اتباع الطبيعة كما تدفعنا الرواقية الى القيام به يؤدى الى تقييد سلوكنا ، وبذلك يصبح أى مسلك نسلكه بلا طائل ، و ينتهى الأمر - بوجه عام - الى اصابة مشاعرنا بالهزال • وكما رأينا ، فان الاعتقاد فى الحتمية المسبقة الذى يكمن فى صميم الرواقية بالاستطاعة تحديه باعتباره صورة ميتافيزيقية للطريقة التى يعمل بها الكون بالفعل •

خلاصة الفصل

قمنا بفحص الأنواع الرئيسة من الأخلاقيات الطبيعية بدءا بطبيعية ثورو وطبيعية الشعراء الرومانتيكيين فى القرن التاسع عشر وبخاصة حركة « الدعوة الى اتباع الطبيعة » • ولقد انتقدت هذه النظرية على أنحاء شتى ، واثرت أسئلة معينة عن قيمة الحياة فى الريف ، وكيف يستطيع تعريف ما هو طبيعى ، وإلى أى حد يمكن الاقتداء بالطبيعة •

ثم نوقش نوع ثان من الطبيعية ، يعنى النظرية التى ترى أن نظام الطبيعة تجسيم لجوهر الهى ، واعتبرت الترانسندنتالية الأمريكية والرواقية القديمة ممثلتين لهذا الاتجاه • ثم قمنا بتحليل أوجه النقص فى كلا الموقفين ، وبخاصة موقف الرواقية على ضوء اعتقادنا فى الحتمية المسبقة وما يترتب على ذلك من نتائج على سلوكنا العام ، والأخلاق والمشاعر •



ثامنا - النزعة التطورية

هناك نوع ثالث من النظريات الطبيعية بعيدة كل البعد عن «العيش على نحو طبيعي» وعن الطبيعية المتمركزة حول الترانسندنتالية الإلهية أو الرواقية. أنها النظرية التطورية للأخلاق التي دعا إليها أساسا تشارلز داروين (١٨٠٩ - ١٨٦٢) وهربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣)، وبدرجة أقل نوعا توماس هكسلي (١٨٢٥ - ١٨٩٥). وتختلف النزعة التطورية عن النوع الأول من الطبيعية بصفة أساسية لكونها ركزت على ما يجرى داخل تيار تغير الطبيعة بدلا من تركيزها على الظواهر الخارجية، ولكنها اختلفت بدرجة ملحوظة عن افتراضات الترانسندنتالية أو الرواقية أيضا عندما اكتشفت أن هذه العمليات من صميم الطبيعة، وليست بفعل قوة تعلو على الطبيعة.

وآثار التطورية الغيظ في البداية عندما نشر داروين كتاب أصل الأنواع (١٨٥٩) لأنها عارضت الكثير من أركان العقيدة الدينية التقليدية. فلقد جاء في الكتاب المقدس: «أن الله قد خلق الدواب التي تدب على الأرض، والتي تنحدر من نوع خاص بها». كما خلق الماشية على شاكلة نوعها، وأيضا كل ما يزحف على الأرض تبعا لنوعه».

وبعبارة أخرى، فإن هناك أنواعا ثابتة خلقت في لحظة من الزمان، وأنها جميعا مازالت باقية (بعد أن حماها سيدنا نوح من التهلكة). وعارض داروين هذه الصورة بنظرية تعتقد بيزوغ سلسلة طويلة من الأنواع الأكثر ارتقاء بمرور الزمان. واستعان بأدلة من آثار الأقدام والحفريات وعظام الحيوانات (علم الباليونتولوجيا المقارن) واستخلص من ذلك أن مختلف أنواع الكائنات قد أثبتت كل منها من الآخر، وأن أصل الأنواع عبارة عن مادة ذهنية من «الجيلي» البروتوبلازمي. ونمت الكائنات الدقيقة الحجم من هذه الشذرات البروتوبلازمية بفضل أشعة الشمس، ومنها تطورت مكونة كل الكائنات العضوية. واعتقد داروين أن عملية التطور حركة اتجهت من حالة فائقة التجانس إلى حالة عدم تجانس

تعددت فيها الكائنات العضوية ، وانتقلت هذه الحركة من التكامل الأقل للوظائف الى تكامل أعظم . وتطورت الأنواع الأقل تكاملا وتجانسا الى اشكال أكثر تكاملا وتعددا فى أجناسها . واقتربت بعدة عكس على طريق التطور . فمثلا فى إبان العصور الجليدية ، حدث تطور عكسى أو نكوص الى اشكال أكثر أولية . ولكن على الجملة بالاستطاعة القول بوقوع حركة متدرجة صاعدة ، أى تطور حق ، يتعارض هو والتغير البحث .

وجاء الجانب الراديكالى الثانى من نظرية التطور عندما زعمت أن هذه العملية لم تكن جارية فقط خلال الزمن ، ولكنها قائمة على مبدأ تفسيرى يمكن ادراكه . انه مبدأ الانتخاب الطبيعى . إذ استطاعت الأنواع التى توافرت لها القدرة الصحيحة على التكيف هى وبيئاتها انجاب ذرية ساعدت على الحفاظ على النوع . أما الأنواع التى لم تتوافر لها مقومات التكيف المطلوبة ، فقد اختفت فى صراعها من أجل البقاء ، وبذلك فنى هذا النوع . ونشبت حرب متواصلة فى الطبيعة فى سبيل العيش اتخذت شكل معارك حول الأرض والسيطرة الجنسية والغذاء . واستولى المنتصرون على الغنائم التى ساعدتهم على مواصلة البقاء . واستطاعت الأجناس الأقوى أن تسود الميدان ، وأن تزيج الأجناس الأضعف ، أو تبيدها أثناء التنافس على ما هو متوافر من أرض ومواد غذائية . وعلى نفس النحو ، وفى نطاق الأنواع المتاحة ، استطاعت الأجناس الأقوى ازاحة المنافسين الأضعف ، وأن تتزاوج ، وبذلك أنتجت نسلا ناجحا وفعالا عزز مكانة النوع ، ولم يستطع الأعضاء الأضعف انجاب ذرية مماثلة لهم ، وفنيت خصائصهم الأهل من خلال عملية الانتخاب الطبيعى . وهكذا لم يقدر البقاء لغير الأعضاء الأنسب من الأنواع الأنسب .

وينظر الآن الى نظرية التطور عند داروين كبيولوجيا دارجة ، وعلى أنها قانون طبيعى أكثر من كونها نظرية علمية . ويرتاب قلائل من علماء البيولوجيا - أن وجدوا - فى مقدماتها الأساسية ، وأن كان بعض علماء البيولوجيا مثل لامارك(*) (١٧٤٤ - ١٨٢٩) وليسنكو (١٨٩٨ - ١٩٧٧) قد فسروا الطريق الذى اتبعه التطور على نحو غير مألوف ، فقالوا أن بمقدور الأنواع اكتساب خصائص جديدة عن طريق التفاعل وبيئتهم ، وأن ينقلوا عن طريق الوراثة هذه التغيرات الى ذريتهم . وكان التفسير المتشدد للداروينية قد ذكر أن هذه الأنواع التى تملك بالفعل بعض تنويعات محددة بفعل الوراثة يمكن أن « تختار » اعتمادا على التنافس . أما

الفضيحة التي تسببت الداروينية في وقوعها في القرن التاسع عشر ،
فترجع أساسا الى ما قدمته من تحد للفرضيات الدينية • اذ لم تقتصر
نظرية التطور على القول بوجود أصل للأنواع ولكنها فسرت النظام
القائم في العالم لا على أنه من صنع الله بالضرورة ، ولكنها نسبته الى
الانتخاب الطبيعي •

الداروينية والدين

قبل ظهور كتابات داروين ، كثيرا ما استند علماء اللاهوت على
« البرهان الغائي » في مباحثهم لاثبات وجود الله • ولقد أشار هذا
البرهان الذي طرحه القديس توما الاكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٥) بطريقة
مؤثرة (*) كجانب من طرائقه الخمس الى ما في العالم الطبيعي من
انتظام وترتيب ، والى وضوح مخططة ، وتناغم مكوناته • وكانت النتيجة
التي اهتدى اليها علماء اللاهوت هي الربط بين التخطيط الكونى ووجوب
وجود مخطط له ، لأن النظام يستلزم منظم ، والخطة تتطلب وجود من
يضع تصميمها • فاذا شبهنا الكون بمشروع هندسى معمارى رحب ،
فلا بد أن يكون هناك مهندس كونى ، وتكون الطبيعة عملا فنيا تظهر فيه
لمسات الفرشاة في كل منظر ، ومن هنا يستخلص وجود الله كفنان الهى •

وزيادة في التخصيص ، فان البرهان الغائي ، أو البرهان المستند
الى التصميم قد استفاد بحقائق مثل دوران الأرض حول الشمس الذى
يحدث في شكل منحن ، ويترتب عليه تغير الفصول بقواصل منتظمة
للحفاظ على الحياة ، كما استند أيضا الى قدرة البشر على أكل النباتات
والحيوانات ، وتوافر النباتات والحيوانات الصالحة للغذاء آدمى ، والى
أداء الجسم الانسانى روعة لوظائفه ، وعلى توازنه المعقد ، وتشابك
أجهزته وأعضائه ، ودقة عملياته الوظيفية الكيميائية • أما في عالم
الحيوان ، فان البرهان المعتمد على التصميم بمقدوره أن يرتكن الى التوزيع
المثالى للصفات التى تحتاجها مختلف الأنواع • ولنضرب مثلا بالصدفة
الصلبة التى تغطى السلحفاة ، وبدونها ستعجز عن الدفاع عن نفسها من
الناحية العملية • وأيضا قدرة الحرياء على تغيير لونها الى لون الخلفية
المحيطة بها ، مما يصعب اكتشافها • ولدينا أيضا الزرافة وعنقها الطويل
الذى ييسر لها أكل أوراق أعالي الأشجار • • وهلم جرا •

ورئى أنه ليس بالمقدور تفسير أية ظاهرة من هذه الظواهر الرائعة دون افتراض وجود مصمم واع وعاقل للخلقة ، أو اله بعبارة أخرى .
وساند وليم بالى (١٧٤٣ - ١٨٠٥) هذا البرهان المعتمد على التصميم استنادا الى تشبيهه الشهير « للساعاتى » ، وذكر فيه أننا « اذا عثرنا على ساعة على الأرض تعمل بانتظام فعال ، وتروسيها فى موضعها الصحيح ، مما يساعد على توصيل الاسنان والمؤشر ، واحداث التوازن ، وتوافر لهذه الأجزاء الشكل والحجم الضروريان لتنظيم الحركة ، ورأينا التروس مصنوعة من النحاس للحفاظ عليها من الصدأ ، ورأينا زنبركا مصنوعا من الحديد المرن ، وزجاجة لتغطية السطح ووقاية الساعة من الأتربة ، وحيث تتطلب الحاجة وجود مادة شفافة ، فلابد أن نستخلص من ذلك وجود صانع للساعة قام بتشكيلها من أجل الغاية التى رأيناها تحققها بالفعل . واعتمادا على التشبيه ، فأننا عندما نصادف الآلية المعقدة للعالم ، فلا مناص من أن نستنتج من ذلك وجود صانع له بالمثل . فلا يعقل أن تكون الأجزاء قد التقت بعضها ببعض اتفاقا فى هذا التجمع الصحيح والمناسب لاحداث نظام وظيفى يتسم بالفاعلية والكمال . وكتب بالى : من غير الممكن وجود تصميم بلا مصمم ، أو تدبير بلا مدبر ، أو نظام بلا انتقاء ، أو ترتيب بغير وجود شىء قادر على اجراء الترتيب » يعنى أنه مالم نفترض « وجود ذكاء وعقل » فان ما بالعالم من انتظام لايمكن أن يفسر(١) .

على أن داروين قدم تفسيراً بديلاً يوضح سبب التنظيم المثالى للعالم الفيزيائى ، وجادل بالقول انه ان لم يتوافر للسلاحفة صدفة جامدة ، ولم يتوافر للحرياء القدرة على تبديل لون جلدها ، واذا لم يكن للزرافة عنق طويل ، فان امثال هذه الكائنات ما كانت لتستمر فى البقاء ، وما كان نوعها ليستمر ايضا . اذ كانت هذه المظاهر هى وسائل التكيف التى احتاجت اليها للبقاء ، ومن ثم فليس من الأشياء المستغربة أن يتوافر لهذه الأنواع ويميزها من الأنواع المستمرة فى البقاء وسائل التكيف التى احتاجتها ، وليس هنا ما يثير الدهشة فى توافر هذه الصفات الضرورية للحيوانات . ولا اختلاف بين هذه الحالة ، وبين أن يكون الفائزون فى الألعاب الأولمبية من نصيب أصحاب البطولة الرياضية . وعلى نفس النحو ، فسر داروين ما تتمتع به الأرض من كمال بالنسبة للشمس ، وصلاحية النباتات والحيوانات للغذاء الأدمى ، وكفاءة أداء الجسم الانسانى لوظائفه . فلو كانت هذه المقومات مختلفة ، فان الحياة

(٢) — Natural Theology — W. Paley — انظر أيضا الفصول (من

الثامن الى العاشر) ومن (التاسع عشر الى الثانى والعشرين) .

الانسانية - وبحق أية حياة أخرى - ما كانت لتبقى أو توجد (مثلما لا توجد حياة على الكواكب التي لا تتوافر فيها الظروف المناسبة) ، ومن ثم فمن المعقول توقع وجود العناصر اللازمة للحياة ، والا ما كانت لتوجد أية حياة .

وباختصار ، لقد جاء داروين بنظرية علمية للتطور تفسر ما فى الكون من انتظام ، اعتمادا على تصورى « الانتخاب الطبيعى » « والبقاء للأصلح » ، وبذلك يكون قد أصاب فى الصميم البرهان الغائى لاثبات وجود الله ، وحلت النظرية الطبيعية محل النظرية التى تنسب أحداث الطبيعة الى قوى خارجها أو فوقها ، وفسرت الوقائع البيولوجية تفسيراً أوفى . . فمثلا من الصعب تفسير الأنواع المنقرضة من قبيل الديناصور بالرجوع الى ما ذكر فى الكتاب المقدس عن الخليقة ، ولكن بالمقدور تفسيرها على ضوء افتراض داروين والقول بأن هذه الأنواع لم يكن فى حوزتها التكيفات الضرورية للبقاء .

ورأى رجال اللاهوت صعوبة الاعتراض على نظرية داروين بالرغم من أن بعضهم قد حاول استبقاء جانب من البرهان الغائى بالمزعم بأن الله كامن وراء التطور ، وأنه استعان بها عندما شكل الكون . ونظر أحيانا الى بلايين السنوات فى التاريخ البيولوجى على أنها مساوية للأيام الستة للخليقة تبعا للزمان الانسانى ، كما جاءت فى سفر التكوين ، لأن اليوم فى حياة الله يستغرق وقتا أطول . ولكن حتى مثل هذا التأويل المتواضع فانه قوبل بمقاومة ملحوظة استنادا الى قاعدة فكرية تدعى شفرة أوكام (١٣٠٠ - ١٣٤٩ ؟) . وينص هذا القانون على وجوب عدم تحميل تفسير الكتاب المقدس فوق ما يطبق . وفيما يخص هذه الحالة ، ولما كانت نظرية التطور قادرة على تفسير ما فى العالم الفزيائى من انتظام وترتيب ، فاننا لسنا بحاجة الى اللجوء الى تفسير أبعد يرجع الأصل الى كائن الهى وراء التطور . ومازالت المساجلات حول هذه النقطة دائرة حتى يومنا هذا ، وان كان ما قام به داروين قد أضعف البرهان الغائى ، مما دفع اللاهوتيين الى العزوف عن الاستعانة به كبرهان أساسى يثبت وجود الله .

ولابد من التنويه بأن نظرية التطور لم تدحض أو تنفى وجود الله ، ولكنها - على أكثر تقدير - قد بينت فقط خطأ البرهان الغائى لوجود الله . كما وصفت البرهان المستند الى التصميم بأنه وسيلة مشكوك فيها لمحاولة

اثبات وجوده ، ومع هذا ولما كان هذا البرهان كان من دعائم اللاهوت ، لذا ساد الشعور بأن فقدانه أو الاقلال من أهميته قد وجه لطمة قوية الى الايمان الدينى . وفضلا عن ذلك ، فلقد نظر الى كتابات داروين على أنها قد دعمت البديل الطبيعاني للنظرة العامة(*) للدين . وبهذا المعنى ، تكون الداروينية قد جاءت بتهديد للدين ، عندما ارتأت عدم اكترائه بحياة المخلوقات على الأرض .

الأخلاقيات الداروينية

بدأت بعض الأخلاقيات المتضمنة فى نظرية داروين مقلقة أيضا ، وبخاصة بعد أن فسرت تفسيراً حرفياً (وبالأمكان ادراج الداروينية الاجتماعية مثلما نوقشت فى الفصل الأول ضمن هذه الفئة) . وتبعاً لهذه المقررات المباشرة ، فقد اعتقد أن المسار التطورى للعالم الطبيعى قد جاء بنموذج واضح للسلوك الانسانى . ورئى أن مبادئ السلوك التى يتعين أن تتحكم فى المعاملات الانسانية قد تجلت واضحة فى الطبيعة بفضل قانون البقاء للأنسب ، كما تكشف الغاية الجامعة للحياة من اندفاع الطبيعة نحو تثبيت الوجود فى أشكال متدرجة فى الارتقاء . ووصف بالخير أى شىء يساعد على تحقيق بقاء الأشكال الأفضل ، والأكثر تركيباً فى الحياة ، كما نظر الى كل ما يعوق الارتقاء التطورى على أنه شر . ولو تركنا شريحة الغاب تسود ، ولم يسمح لغير الأنسب بالبقاء ، فإن مسلكتنا سيكون صائبا ، لأن الاتجاه الرئيسى للتطور سيكون قد ساعد على تحقيق ذلك . أما اذا تدخلنا فى طريق التطور ، وساعدنا غير المناسب على البقاء ، فإن مسلكتنا سيكون خاطئاً . وبلغة نظرية التطور ، فإن اتباع اتجاه الطبيعة ، يعنى تقليد ما يجرى فى قوانين الطبيعة ، وتطبيقه على الحياة الانسانية ، حتى يتحقق التقدم التطورى المتواصل . واستغل هذه النظرية « شيوخ المنسر »(**) أو ملوك الصناعة فى القرن التاسع عشر لتبرير شتى أنواع الاستغلال ، ومنها تخفيض الأجور ، واعطاء الحكومات الكثير من الامتيازات ، واستندوا فى هذا الشأن على حجة أهليتهم للنجاح بحكم نجاحهم فى جمع المال . فقد أثبت ذلك أنهم أكثر المعية وقوة وأقدر من الآخرين ، وبذلك استحقوا الثراء والمركز الاجتماعى ، واستنادا الى نفس المبدأ ، فإن من أخفقوا قد كشفوا عن عدم جدارتهم

Weltanschauung
robbers barons

(★)

(★★)

بالنجاح ، وعزيت حطة مكانتهم الى أسباب تطورية (وفى الحق لقد نظر الى الفقر كشيء مخز ، لأنه قد بين أن الفقر بلاء لا يصاب به الا من خلقى لكى يكون معدما) وقالوا انه ليس من الظلم أن ينجح اناس بالذات ، وأن يكونوا قد اتبعوا سبلا بعيدة عن الاستقامة (ومن ثم فكان من المفروض الا يستحقوا النجاح) لأن نجاحهم قد أعطى الشرعية لنجاحهم . وبذلك يكونون قد أثبتوا أنهم من الفئة الأسمى ، بلغة التطور ، يعنى أعلى أبناء نوعهم مقاما ، وسيكون بمقدورهم نقل صفاتهم البارزة لذريتهم ، وبذلك يرتقى الجنس البشرى ويزداد قوة .

وأتباعا لنفس الاستدلال ، فقد استنكرت أحيانا برامج الرفاهية الاجتماعية ، لأنها منحت أضعف المنتمين للنوع الانسانى دعما مصطنعا ، وبذلك شجعت استمرار بقاء البعيدين عن اللياقة ، وأضعفت ذرية البشر ، فمما يتعارض والطبيعية ، اعطاء الحد الأدنى للأجور بلا مقابل ، وبرامج التأمين الاجتماعى ومعاشات التقاعد ومخططات الرعاية الصحية . . . وهلم جرا . ونظر حتى الى نقابات العمال على أنها شيء لا أخلاقى لأنها تساعد الضعفاء على التكتل ضد الأقوياء . ورئى أن جميع هذه الخطوات تسير فى اتجاه معاكس للتطور الطبيعى ، لأنها تشد أزر البلداء المتبلين بالنقص والمعوقين وضعاف العقول والعجزة ، وتساعدهم على الارتقاء فوق أكتاف المقتدرين والمجدين . وسيؤدى هذا الاتجاه القائم على مساعدة الضعفاء ، واتاحة الفرصة للوهن لكى يستمر فى البقاء عدة أجيال ، الى حدوث اضمحلال فى النوع ، وستتعرض عملية التطور للانحراف ، بعد أن كانت قد اتبعت سواء السبيل بفضل الانتخاب الطبيعى .

تقييم نقىدى

بطبيعة الحال فان هذه النظرة الأقرب الى السطحية الى داروين حافلة بالهفوات . فمن النقاط التى تجاهلها ملوك المال (أو شيوخ المنصر) فى القرن التاسع عشر أن الناس لا ينجحون أو يفشلون بالضرورة من تأثير صفاتهم الموروثة . اذ يعتمد قدر كبير من ذلك على الظروف مثل الفرص المتاحة والحظ والتوقيت والعلاقات الشخصية والمساندة المالية . . الخ . فمثلا من يرث ملكية شركة للسكك الحديدية (فى أمريكا طبعا) يحتاج (بضم الياء) اليها لنقل سلع أساسية كالقمح أو البترول سيكون فى موقف أفضل يساعد على كسب قدر أكبر من المال . فاذا غدا نتيجة لذلك مليونيرا ، فان هذا سيرجع أساسا الى هذه الظروف المواتية أكثر

من رجوعه الى تفوقه فى الذكاء ، واجتهاده واقتداره • ولقد سنت بعض التشريعات(*) بعد ادراك ما يتمتع به أصحاب الاحتكار من امتيازات تبيح لهم التحكم فى الآخرين • غير أن الاحتكارات ليست المثل الوحيد للحالات التى تنعم بالامتيازات • وهكذا يتضح أن الأشخاص الناجحين ماليا لا يستجقون بالضرورة الثراء بحكم تفوقهم فى القدرات الطبيعية ، ولا يلزم أن يكون الفقراء قد أصيبوا بالفقر نتيجة لنقص بيولوجى • أن الكثير من المعدمين ضحايا سيئ الحظ لمؤثرات اجتماعية • فلا يبدو أن هناك أية ممارشية طبيعية فى المجتمع ترتبط برباط مباشر بصفات البشر الموروثة •

وقد يقول الماركسيون أنه حتى لو وجدت مثل هذه الهيئرشية ، فإنها ستكون ظالمة ، لأنها تعنى مكافأة بعض الأشخاص على صفات ورثوها بمحض الصدفة • وقد يجادلون بأن الموهوبين عليهم فى واقع الأمر مسئولية أعظم للبذل فى سبيل المجتمع بحكم قدراتهم الفذة أكثر من سعيهم للحصول على ما هو أكبر من خيرات المجتمع ، ومن هنا يجيء شعار الماركسية : « من كل حسب قدرته » ، والذى يضاف اليه « ولكل حسب حاجته » •

وعلى أية حال ، فإن مثل هذه الصلة لا وجود لها ، فلا يلزم أن يتوافر لمن هم فى قمة السلم الاقتصادى الاجتماعى صفات طبيعية أسمى من النوع الذى يمكن انتقاله بالوراثة ، لأن مورثات الأغنياء لا تغنى الجنس البشرى أكثر مما تغنيه مورثات الفقراء • ومن غير الضرورى أن يكون الأنجح اقتصاديا هم أبرز أبناء الجنس من الناحية البيولوجية • ففى الواقع ، فإنهم قد لا يكونون الأنسب إطلاقا ، ولعلمهم الأوفر حظا فحسب •

٢ - ولقد تعرض تصور الأنسب والأليق لانتقادات شتى ، كالقول بأنه تصور دوار ، لأن الكائن يسمى « لائقا » لأنه استطاع الاستمرار فى البقاء ، واستطاع أن يبقى لأنه لائق • غير أن هناك انتقادا أقوى يمكن توجيهه للزعم المضمير بأن الأنسب يرادف الأفضل ، فلسنا موقنين البتة بأن الظافرين فى الكفاح من أجل البقاء يمكن مساواتهم بأفضل أبناء النوع وبخاصة النوع البشرى • فمثلا قد تتوافر للشخص المخادع والجارئ والأناوى والعامل اليدوى الصفات التى تساعد على النجاح ولكن

الأشخاص من أصحاب مثل هذه الصفات ليسوا نوع الأشخاص الأكثر إثارة للاعجاب ، وإن أمكان نجاح مثل هذا النوع من الأشخاص لا يعنى استحقاقهم للنجاح ، على أساس أنهم يتمتعون بأفضل الصفات . فقد يكون النجاح من نصيب الأسوأ ، والفشل من نصيب الأفضل . ولكن هذه النتيجة ليست دليلا على ما تستحقه صفاتهم الشخصية . إذ لا يبين من حقيقة نجاح بعض الأشخاص دنيويا ، وإخفاق آخرين ، أنهم الأنسب ، بمعنى أنهم أفضل أبناء البشر . كما أن صفاتهم لا يلزم أن تكون بالضرورة هي الصفات التي نرغب في الحفاظ عليها ، لا بيولوجيا ولا اعتمادا على البيئة الاجتماعية .

لأجدال اننا لا نفضل أن يكون قوام الجنس البشرى اناسا عاجزين عن البقاء ، لأن هذا الحل قد يؤدي الى انقراض الجنس البشرى . ولا نرغب أيضا أن يتألف الجنس البشرى من أفراد يتمتعون بالخصائص التي يحتاج إليها من أجل البقاء ، ولكنهم يفتقرون الى الخلق . ففي الحالة الأخيرة ، سيستمر الجنس البشرى في البقاء ، ولكن في حالة متدهورة من حيث الكيف . ومن المشكوك فيه القول بجدارية الجنس الذي لا يتمتع بلياقة أخلاقية بالبقاء . وبدلا من الحصول على أفراد ممثلين للطرفين المذكورين آنفا ، فإن الأفضل - على ما يبدو - هو انشاء أفراد مثاليين ذوي خلق كريم ، لهم قدرة كافية على البقاء للمحافظة على انفسهم في الوجود . وبعبارة أخرى ، أن علينا أن نرجع كفة الصفات الشخصية على المهارات المتصلة بالبقاء ، ولا نغفل في الوقت نفسه الحاجة الى النجاح في الكفاح من أجل البقاء . ان انصار التطور من الأخلاقيين لم يلتفتوا الى هذه الناحية ، لأنهم عرفوا الخير على أساس البقاء فحسب ، كما أنه حتى التحديد الذي ينص على وجوب الحرص على الأكثر تركييا والأفضل تكاملا من أشكال الحياة ، فانه لن يساعد على تحقيق الخاصية الأخلاقية للحياة التي تحفظ الحياة .

٢- من بين الغايات الأولية للحضارة العمل على تحقيق مستوى عال من الارتقاء الحضارى بدلا من الاكتفاء بالحفاظ على البقاء . وبدلا من المبدأ الفظ للحفاظ على البقاء الذي يسود الطبيعة ، فإن الحضارة ترمى الى تهذيب السلوك والذوق والفكر ، وبذلك تحقق صفات تسمو على البقاء الصرف . وبدلا من اقحام القانون الوحشى للغاية على الحضارة ، بدأ أفضل من ذلك ارغام الغاية على التراجع أمام معايير الحضارة وتحويل مجاهل الغاية الى روضة تنعم بمعايير الحضارة بدلا من ترك المجهل المجذبة تتغلغل في الروضة . .

ومساييرة لهذا الهدف ، فاننا لا نرغب فى مضاعفة الافتقار الى العون المتبادل الذى تتصف به معظم الحيوانات التى تحيا فى مستوى الطبيعة ، أو الفطرة ، ولكننا نرغب بدلا من ذلك فى غرس شتى التحسينات الاخلاقية فى عالمنا المتحضر لمحاولة التغلب على عيوب الطبيعة ، كان نغدى العطاء على الشيوخ ، ونمنح التعويضات للعمال والتأمينات الصحية ، وهلم جرا . وبذلك يتسنى لنا اظهار الرحمة على المسنين والعجزة ، بدلا من تركهم فى حالة عدم لياقة للبقاء . نعم ان بمقدورنا عوضا عن اتباع المظاهر الوحشية للطبيعة أن نتفوق على الطبيعة ، ونحيا كبشر بدلا من أن نعيش حياة الدابة ، أى نصبح أقرب الى الملائكة منا الى الوحوش .

لقد أدرك بعض هذه النقائص أكثر أنصار التطور فطنة ، ومنهم هربرت سبنسر (١٨٢٩ - ١٩٠٣) ، وسوف نقوم بفحص نظريته كمثال لهذه المذاهب الأكثر ارتقاء للأخلاق المستندة الى التطور .

أخلاقيات سبنسر التطورية

تماثل سبنسر وغيره من التطوريين ، فكان معنيا عن يقين بقضية تعمير الجنس البشرى والحفاظ على أرواح الأفراد . اذ كتب يقول : « اذا تساوت جميع العوامل ، فان السلوك يكون صائبا أو خاطئا ، اذا ساعدت أفعاله على الارتقاء بالغاية العامة للمحافظة على الذات ، أو اذا لم تساعد على تحقيق هذه الغاية » (١) . ولقد أدرك سبنسر بوضوح أن استمرار البقاء شرط ضرورى ستستحيل بدونه جميع القيم الأخرى . كما أنه اتفق والموقف الجامع الذى جاءت به الاخلاقيات التطورية ونص على « ان السلوك الذى ينسب اليه اسم الخير هو الأكثر تطورا نسبيا ، وأن كلمة الأسوأ هى الكلمة التى نطلقها على السلوك الأقل تطورا » (٢) . غير أن سبنسر خص بمكانة فريدة ما سماه مسألة اتساع الحياة (*) أو امتلائها باعتبارها القيمة الأسمى للتطور ، وهدفه ، فكلما ازدادت حياتنا « ثراء » ، كان هذا هو الأفضل . وبالإستطاعة فهم معنى « الثراء » بالرجوع الى الأمثلة التى انتزعها من علم الأحياء . فمثلا المحار قد يعيش فترة أطول من الصبادج (**) . ولكن المحار يتعيش على المياه الجارية وادتصاص المغذيات . أما الصبادج فيمقدورها القيام بعدة مهام متفرقة .

The Data of Ethics — H. Spencer

(١)

The Principles of Ethics (الجزء الأول) .

نفس المصدر وكتاب

Cuttie Flsh

(★ ★)

breadth

(★)

وفي هذا المقام ، يمكن القول بأن الصبادج تتبع نوعا أسمى من الوجود • ودودة الأرض التي تحيا في بيئة آمنة محمية من الأخطار في التربة قد تعيش فترة أطول من الفترة التي تعيشها الحشرات المعرضة للأخطار • ومع هذا فقد كتب سبنسر يقول : أن الحشرة « في الفترة التي تكون فيها يرقة وشرنقة قد تتعرض لقدر أكبر من التغيرات التي تمثل الحياة » • وفيما يتعلق بالبشر ، فتصح نفس الملاحظة • فقد يعيش المتحضر فترة زمنية أقصر من الفترة التي يعيشها الهمجي ، ولكنه يملك نصيبا أكبر من الأفكار والمشاعر ، ويقوم بعدد أكبر من الأفعال •

واعتقد سبنسر أن الحياة عندما تزداد رحابة ، فإن العمر سيكون أكثر تقبلا للامتداد • إذ قال : « إن كل تطور أبعد للسلوك سيساعد على زيادة رحابة جملة الأفعال ، وستصحب هذه الحالة عادة زيادة في طول العمر • فالظاهر أن طول الحياة يتناسب طرديا هو وثرأ الحياة ، مما جعل الانسان الحديث يعيش بفضل ارتقاء الحضارة فترة أطول من الفترة التي عاشها البدائيون • على أنه حتى إذا لم يصح مثل هذا الحكم ، فإن سبنسر يؤثر رحابة الحياة كهدف فعلى ومثالى للتطور •

ولم يكن سبنسر يعنى « برحابة الحياة » مجرد ازدياد الوجود تعقدا وتنوعا ، ولكنه كان يقصد الوجود الأخلاقي أيضا ، لذا يراعى التقدم المتناغم للجنس ، ورأى التطور متجها نحو تحقيق « الوفرة للحياة » ، التي تشمل ضمنا على الاهتمام برفاهية الآخرين • وتمشيا مع ما ذكره سبنسر فإن خط التطور لا يؤدي الى الفردية الأنانية ، ولكنه يؤدي الى التعاون والى حياة الجماعة ، وهما ضروريان لبقاء البشر ، واشباع احتياجاته فرديا وجماعيا •

وعلى الرغم مما ينشأ الآن من صراع بين الفرد والجماعة من جراء تضارب المصالح ، إلا أن سبنسر يعتقد أنه بمرور الزمان ستدرك الأطراف المتناحرة عدم وجود خلاف بينها • ففي مرحلة أرقى من التطور ، عندما يتحقق فهم العلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع سيختفى هذا الصراع ، وسيحيا الناس فى سلام ، وستتحد الغيرية مكان الأنانية ، عندما يتطور البشر ، ويصلون الى المرحلة الأخلاقية للتقدم • وكتب سبنسر يقول (« سيكتسب السلوك قدسية أخلاقية » تتناسب هى وازدياد ابتعاد الأفعال عن الروح القتالية ، وازدياد اتباعها للروح الصناعية التي لاتدعو الى تبادل الايذاء ، أو تعويق كل طرف للطرف الآخر ، ولكنها تعتمد وترتقى بفضل التعاون أو تبادل العون •

وعندما اتبع سبنسر هذا الموقف ، فانه واصل اتجاه داروين الذى سبق أن كتب قائلا : « ان مصطلح الخير العام يمكن تعريفه على انه يعنى رعاية أكبر عدد من الأفراد والحفاظ عليهم فى كامل الصحة والعافية ، وتمتع قدراتهم بالكمال فى الظروف التى يحيون فى ظلها (٣) » • ثم أردف قائلا : « لن نتحقق رعاية الأفراد وتوفير أعلى مستوى من الصحة لهم ، الا اذا سادت العدالة المتبادلة بينهم وراعى كل منهم الآخر » • فلما كان البشر يتمتعون بالقدرة على التعاطف والاستفادة من تجارب الماضى ، لذا فليس هناك ما يحول دون ازدهار العدالة الاجتماعية •

وشرح سبنسر فكرة العدالة الاجتماعية والتعاون ، وقام بأنماثها باعتبارها جانبا جوهريا من الارتقاء عن طريق التطور ، قائلا : ان تبادل التعاون ، وليس التنافس هو الذى يساعد على النهوض « برحابة حياة الجماعة » ، والفرد بالتبعية • فعندما يسود التعاون الجماعة ، فان كل فرد سينتفع بما يتحقق للمجموع من خير ، ويتقدم النوع اعتمادا على كل واحد من أبنائه « للنهوض بالحياة الكاملة للآخرين » • فالقتل مثلا ، لا يمكن تبريره لأنه يتعارض وخير النوع ، ولكن فى ذات الوقت فان العزوف عن القتل ، لا يدل على أية تضحية بالذات ، لأن الجميع سيستفيدون من العيش فى بيئة خالية من التهديد • ومن هنا يبين أن السلوك الخير يعزز التطور ، ويتصف بالخير ، أما الأنانية فتتبع طريقا معارضا للمسار التطورى ، ولا يمكن قبولها على أى نحو تمشيا وقانون البقاء للأنسب •

وأضاف سبنسر الى هذه النظرية القول بأن الأفعال التى تؤدي الى استمرار بقاء الحياة وإثرائها هى أيضا الأفعال التى تحقق المتعة • أما الأفعال الهدامة فتعود بالتعاسة والشقاء • وهكذا فعندما يسعى البشر أو باقى الأنواع لتحقيق المتعة ، فانهم يتبعون سبلا تساعد على تعزيز وجودهم المتواصل ، فمثلا - يحقق تناول الغذاء المتعة لدى استهلاكه ، كما أن استهلاك الغذاء ضرورى لاستمرار البقاء • وتحقق الراحة متعة الانتعاش بعد ذلك الجهد ، كما يحقق المأوى متعة الدفء والراحة ، وبذلك تكون الراحة والمأوى حيويين للوجود الانسانى • وذكر سبنسر أيضا المتع التى تصحب الزواج ورعاية الأطفال والاقتناء والملكية ، لأن جميع هذه الأفعال ضرورية لبقاء النوع ، ومن ثم تكون المتعة والبقاء متوافقين كل

منهما والآخر ، « وهذا من حسن حظ الأجناس التي استطاعت تحقيق حفاظها على البقاء » وفيها سارت المشاعر المستحبة أو المرغوبة - على الجملة - موازية للأفعال المؤدية الى الحفاظ على الحياة ، بينما تسيّر المشاعر غير المستحبة ، أو التي اعتيد تجنبها موازية للأفعال التي تؤدي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الى القضاء على الحياة » • ولو كان الجوع والتعب والبرد من المشاعر المستحبة لما قدر للجنس البشري الدوام على الإطلاق •

وبعد أن جمع سبنسر هذه العناصر استطاع أن ينشئ أخلاقيات تطويرية بصفة أساسية ، وإن احتوت على بعض جوانب هيدونية • فالمتعة هي الدليل الذي يثبت توافق سلوكنا والاتجاه التطوري ، وسيُتصِف « السلوك المتطور دائماً بما يحققه من متعة مباشرة » ، « ويؤدي الى الشعور بالمتعة مستقبلاً » ، وبذلك تكون النزعة التطورية مصحاحية للهيدونية • ولم يرض سبنسر عن اتباع المتعة لذاتها ، ولكنه أقر الأفعال التي تحقق تقدماً تطورياً أسمى مصحوباً بالمتعة ، كما يحدث بالفعل • وبوجه عام لم ير سبنسر أننا نسعى من أجل المتعة ، ولكنه اعتقد أننا نسعى لتحقيق الأشياء التي أيدها التطوريون • ففي حالة الجوع ، فإننا نطلب الغذاء ، وليس متعة الأكل • وإذا شعرنا بالبرد ، فإننا نبحث عن الدفء وليس متعة الدفء • إن هذه الأفعال تؤدي أساساً الى الأهداف التطورية ، ولا يلزم أن تكون هيدونية بالضرورة • فالمتعة نتيجة عابرة ، وليست غاية ، سواء أدركنا ذلك أم لم ندرك •

ثمة موازنة مثيرة للاهتمام بين ما قام به سبنسر لتهديب أخلاقيات التطور بالاستعانة بمبدأ رحابة الحياة ، وبين ما أضافه ميل عندما زود الهدونية بعامل الكيف • إذ قال ميل أننا إذا افترضنا وجود متعتين ربما كانتا متساويتين من حيث الكم ، ووصفت احدهما بأنها أسمى ، فإن هذا سيرجع لأسباب تتعلق بالكيف (كأن نقول مثلاً إن الشعر يفوق البوشبين*) ، كما قال سبنسر إذا قارنا بين حياة كائنين ربما تساويا في امتداد عمرهما ، سنبحكم على حياة اسدشما بالاسمى بفضل رحابتها وتشبعها وثرائها كما يظهر من مثال المحار والسبادج) • وبذلك يكون كل من ميل وسبنسر قد حاولا - كل منهما بطريقته الخاصة - رفع مستوى النظرية الأخلاقية التي تمسك بها ، وحاولا العلو بها حتى تصلح مثلاً أعلى للحياة الانسانية ،

ووضع الاثنان فيما اختارا كيف فوق الكم باعتباره العامل الأهم في الوجود .

تقييم نقدي

بوسعنا اذن امتداح سبنسر لأنه ضمن أخلاقياته عامل كيف وعنصر المتعة ، الذى يعد يقينا أمرا هاما . ويستحق الثناء أيضا لأنه استكمل مذهب البقاء للأنسب عندما أضاف فكرة « التعاون » وفكرة المجتمع ، باعتبارهما يحققان نفعاً للفرد والنوع أكثر من التنافس الجائر . بناء على هذه الأسباب ، ولما قدمته نظرية سبنسر من أخلاقيات ترتكز على أساس علمي ، فإنها استحققت الإشادة في أواخر القرن التاسع عشر . أما الآن فقلما يقرأ سبنسر على الرغم مما في نظريته من مواضع مثالية لأنها حافلة بالهفوات .

١ - فأولا زعم سبنسر أن التطور لابد أن يتخلل التاريخ البيولوجي برمته مستقبلا وسينتج بفضل استمراريته أشياء متزايدة التركيب وتكامل الوظائف . فهناك عملية تغيير لا رجعة فيها « من التجانس غير المتوائم الى التوائم غير المتجانس » ستحدث بالضرورة ، وردد تفاؤله تفاعل داروين الذى سبق أن قال في ختام كتابه أصل الأنواع: « علينا أن ننظر بعين الثقة الى توقع مستقبل آمن يدوم أمدا طويلا » . ولما كان الانتخاب الطبيعي يعمل من خلال كل كائن ولحيته ، « فإن جميع قدرات الجسم وملكات الذهن ستشارك في تحقيق التقدم نحو الكمال » . على أننا منذ القرن التاسع عشر - عندما ظهرت هذه الكلمات - مررنا بحربين عالميتين ضروس تصاعد فيهما الدمار الى درجة لم تخطر على بال ، وأصبحنا نملك الآن بعد اختراع القنبلة النووية القدرة على أحداث دمار بشع يهدد بفتك الحياة على الأرض . كما أننا بتأثير المطامع البشرية وعدم الشعور بالمسؤولية قد لوثنا بيئتنا الطبيعية الى حد أننا أحدثنا خللا في التوازن البيئي (الايكولوجى) ودمارا يتعذر اصلاحه . ومن هنا أصبحت الحاجة ماسة الى أحداث مواعمة في التكافل للحفاظ على أنفسنا وعلى سائر الأنواع الأخرى . وبعد وقوع هذه الأحداث المروعة ، لم يعد بمقدورنا الاعتقاد بأن التقدم التطورى مسألة لا مندوحة منها ، أو أن الانتخاب الطبيعي يعمل على تحقيق الكمال . ولما كان باستطاعة الانسان التدخل بطريقة فعالة لتعديل العمليات الطبيعية ، لذا فليس بإمكاننا التيقن من أن النمط التطورى سيظل هو هو .

وبالإضافة الى ذلك ، ومنذ القرن التاسع عشر ، اكتشف علماء الفيزياء مبدأ الأنطروبي(*) ، أو القانون الثانى للدينامية الحرارية الذى ينص على استمرار المادة والطاقة فى تحولهما الى اشكال غير مالوفة ، وأن هذا التدهور يجنح الى الاتجاه نحو حالة من الأطراد الهامد . ولا يخفى أن هذه الحالة تتعارض والتقدم التطورى .

قصارى القول ، فان التطور لن ينتج بالضرورة كيانات أشد تركيبا وأعظم تكاملا ، ولن يحقق « رحابة الحياة » ، والتناغم والمتعة ، مما يضع أخلاقيات التطور عند سبنسر فى موقف حرج . فإذا زعم أن علينا أن نتبع التطور الى أى وضع يسوقنا ، فاننا سنلقى أنفسنا قد رضىنا عن العالم فى صورة مشتتة مفككة ، يعنى عالما مقوماته الأساسية هى الأنانية والعنف والقبح . أما من ناحية أخرى ، اذا اتجهنا الى توكيد قيم «التركيب» والتكامل والوفرة والرحابة والثراء والتعاون والمتعة ، فاننا سنوقف عن اتباع اتجاه التطور كمعيار لنا . والظاهر أن سبنسر قد نزع الى اتباع الموقف الأخير ، وهو مايعنى انضمامه الى موقف اللاتطوريين واللا طبيعانيين ، ويترتب على ذلك القول بأنه قد برر مثله باللجوء الى وسائل تتعارض والتطور والطبيعانية . وبعبارة أخرى فلعله قد رأى أن « رحابة الحياة » هى الأفضل سواء تحققت عن طريق التطور أو أية وسيلة طبيعية أخرى ، ومن ثم فانه قد اضطر الى جعل هذه القيمة تستند الى أسس أخرى الى جانب الطبيعانية التطورية . إذ كان عليه أن يختار بين طريقتين : إما مؤازرة التطورية التى قد تعود بنتائج مريعة من الناحية الأخلاقية ، أو ينتهك أخلاقياته التطورية بتوكيد مثل أخلاقية ربما تعارضت ودفعه التطور .

وهكذا يكون سبنسر وميل قد وقعا فى نفس الفخ . فعندما حاولا تهذيب نظريتهما فانهما وضعوا نفسيهما خارجها تماما ، وهو ما يعنى وجود عيب بالنظريتين لم يكن بالاستطاعة التخلص منه دون الابتعاد عن الأخلاقيات نفسها .

٢ - وإلى جانب هذا النقص الرئيسى ، فقد انصب النقد على جزئيات شتى من نظرية التطور عند سبنسر . فمثلا - لايلزم أن يكون التعاون وتبادل المعون من مميزات التطور . وتبعا لتفسيرات أخرى ، فان الطبيعة توصف

entropy

(★)

بأنها « تفرض مطالب القوة بلا شفقة ولا رحمة ، وأنها طاغية وعديمة التبصر (نيتشه) أو « تملى ذاتها ببشاعة » أو « تزيج جانبا أو تدوس جميع المتنافسين » ، وأنها « أشبه بالمصارعين » فى وجودها (توماس هكسلى) • ان بعض الكائنات كالنمل والنحل وكلاب البحر قد تعيش فى جماعات متعاونة متآخية فى حين نرى كائنات كسمك القرش والحيات تحيا حياة تنافس وحشى مما يجعل سؤال أى الحالىين أكثر تمثيلا لعملية التطور والطبيعة من المسائل التى مازالت تثير الخلاف(٤) •

٣ - ربما أمكن تحدى اعتقاد سبنسر بأن الأفعال الممتعة تؤدى أيضا الى التقدم التطورى • ونحن نرى أحيانا المتعة تصحب الأفعال التى ليس لها قيمة مرتبطة بالبقاء أو أحداث اثرها للحياة ، كما هو الحال عند الأشخاص المصابين بداء الشراهة ممن يستمتعون بالأكل الى حد يشبل حركتهم من تأثير البدانة ، ويعرض صحتهم للخطر • نعم بمقدورنا الاستمتاع بالافراط فى تناول الطعام الى حد يقضى علينا ، وبذلك نموت ضحايا الشوكه والسكين على حد قول علماء النفس •

٤ - أما ما هو أبعد من ذلك فهو أن لا يكون التركيب التكاملى الذى اعتبره سبنسر تقدما تطوريا دائما ذا قيمة • فلربما كان الشخص الساذج الطيب القلب المشهور بأمانته وتحرره من العقد النفسية أهلا للاعجاب أكثر من المجرم اليافع المعقد أو السياسى الملتوى الذى يخضع لدوافع مختلطة ومشوشة ، وإذا سلمنا بأن التركيب هو آخر صورة من صور التطور ، فلا يلزم أن يكون الأفضل •

ويعيدنا النقد الأخير الى حيث بدأنا أى الى النقد الأول ، لأنه بين أن أشكال التقدم التطورى لا تتميز بخيريتها دائما ، ومن ثم فليس بالاستطاعة الأخذ بالتطابق وعملية التطور كمعيار للخير والشر • وقد اصطدمت بهذه المشكلة شتى أنواع نظريات الأخلاق عند التطوريين ، ونظرا الى ما بعين الشك من جراء ذلك • ولم يكن سبنسر الوحيد الذى اعتقد فى نهاية المطاف بنفع جوانب معينة من التطور وبضرر جوانب أخرى منه • إذ حذا حذوه جميع المدافعين عن التطورية ، وعندما فعلوا ذلك فأنهم أرمغموا على الرجوع الى معيار خارجى للحكم •

(٤) لقد عارض سبنر أيضا بعض الوسائل الاجتماعية لمساعدة العجزة. مما يبدو غريبا ومتناقضا مع أشدته بقيمة الاهتمام المتبادل •

الطبيعية من منظور أرحب

وإذا نظرنا الى المشكلة نظرة أوسع سنرى أن الطبيعية بالذات هي التي تقف في قفص الاتهام . فكما تبين آنفا ، ليس كل ما هو طبيعة خيرا ، كأمر مسلم به . وأيضا ، لقد اقترفت جميع النظريات الطبيعية ، عندما تحدثت عن الأخلاق هذا الخطأ الطبيعي الصارخ الى أبعد حد ، الذي يمكن انتقاده بناء على هذه الأسس . فلقد ذكرت أن السلوك الذي يتطابق وحقيقة طبيعية ما حق ، سواء كانت هذه الحقيقة قد أعلن أنها طابع محتوم مسبقا للأحداث ، أو نتيجة للعمليات التطورية ، أو غير ذلك . غير أنه ليس بمقدورنا منطقيا استخلاص القيم من الوقائع . فليس من الضروري في حالة عرض الخاصية « س » ، أن يعنى ذلك اتصاف « س » بالخيرية . فالظاهر أنه لا بد لنا من النظر الى ما وراء الطبيعة ، اذا أردنا الحصول على قاعدة سليمة ترتكن اليها الأحكام الأخلاقية .

على أن الطبيعية تتمتع بجاذبية كبيرة لأنها أحاطت سلوك الانسان بسياق العالم الكبير للطبيعة ، فربطته بالبيئة المحيطة التي يتحرك الانسان من خلالها . وبدلا من النظر الى الفعل كشيء فردى أساسا يؤدي منعزلا عن باقى الأفعال والأحداث ، فإن الطبيعية قدمت نظرة شاملة للعالم الطبيعى تضم الأفعال الانسانية كجانب ضرورى منها ، وأصبح البشر جزءا مكمل للعالم العضوى للطبيعة فى جملتها ، ولم يعودوا أجساما غريبة خارج حدوده ، وسواء نظر الى الطبيعة كنموذج أساسى يتمثل فى مظاهر شتى ، اما فى عالم الحيوانات أو فصول السنة أو فى النمو أو الأطفال أو الجمال . وسواء نظر اليها كمظهر الهى يتجلى فى شكل عقلانى أو لا عقلانى ، وسواء تصورت كشيء فاقد البصيرة وكعملية تطورية جامدة من التقدم التطورى ، الا أنها تستهويننا كثيرا فى جميع هذه الحالات . فلقد وثقت علاقة حياة البشر بالعالم الطبيعى المحيط بنا ، وبذلك أصبحت الأخلاق متصلة اتصالا حيويا بالميتافيزيقا .

ومن بين أكثر المشكلات الحاحا فى الأخلاق اليوم بيان كيف نبرهن أن مثل هذه الصلة بين الانسان والطبيعة أو الكون تقبل التبرير . فنحن قد لا نرغب النظر الى أفعالنا فى ظل خلفية التاريخ فحسب ، ولكننا نود أن نراها - على نحو ما - كشيء فى صميم نظام الطبيعة . وتظهر المشكلة عند بيان منطق هذه العلاقة بحيث أصبح لدينا أسباب قوية للاعتقاد بأن رغباتنا تناظر الواقع .

خلاصة الفصل

تناول هذا الفصل الكلام عن النوع الثالث من الطبيعية ، يعنى الأخلاقيات التطورية . ولقد تحدثنا أولا عن صورتها الداروينية ، وفسر تحديدها للمدين . ثم نوقشت الاستدلالات الأخلاقية المستخلصة من ذلك ، والتي تمثلت أولا فى صورة تفسير أقرب الى الصورة الغفل عند داروين ، ثم فى صورة أكثر ابتعادا عن البساطة عند سبنسر ، وجاء الكلام بعد ذلك عن نقاط القوة ونقاط الضعف فى صورتى التطورية . وانتهينا الى ذكر بعض ملاحظات عن الطبيعية ، كما ترى من منظور أرحب .



تاسعا - الواجب

وهكذا نكون قد فحصنا ثلاث نظريات أخلاقية عن الحياة الكريمة :
 « الهدونية » « وتحقيق الذات » « والطبيعية » ، ورأينا انتقادا واحدا
 يوجه اليها جميعا وهو امكان وجود تباين بين مفهوم الخير ومفهوم السلوك
 الصائب . وفيما يتعلق بالهدونية ، اكتشفنا أن السرقة قد تحقق السعادة
 للصوص ، اذا كان من صنف روبين هود ، الذى توهم أن أفعاله تحقق أعظم
 مسعادة لأكبر عدد . غير أن مثل هذه الأفعال لاتضفى الشرعية على السطو
 على ما يملكه الآخرون . فهى فى أفضل الأحوال لا تعود بأكثر من اضافة
 مسحة رومانتيكية عليها . وفى حالة تحقيق الذات ، استخلصنا أن
 الطاغية قد يحقق ذاته أو يعبر عن الطبيعة الانسانية الأساسية ، ولكن هذا
 لا يعنى امكان تبرير طغيانه . أما فى حالة الطبيعية ، فحتى اذا سلمنا
 بوجود الأنانية وذيوها فى الطبيعة الا أن هذا لا يجعلها صائبة فى المجتمع
 البشرى .

وفى النظريات التى سنفحصها فى هذا الفصل والفصل التالى عن
 أخلاقيات الواجب والأخلاقيات الدينية ، تم الجمع بين الخير والحق على
 نحو يجعل من اتباع الحق تعريفا لما هو خير ، يعنى أن الحياة الكريمة
 أو الخيرة قد تصورت كحياة يؤدى فيها البشر الأفعال الممثلة للحق .
 وعلى هذا النحو يصبح بالامكان استبعاد التباين بينهما (بين الحق
 والخير) ورأب الصدع .

وينظر الى « أخلاقيات الواجب » « والأخلاقيات الدينية » على أنهما
 يندرجان تحت فئة النظريات الديتولوجية(*) التى تركز على أداء ما هو
 حق لأنه حق وحسب . وكما تبين آنفا ، فإن الأخلاقيات الديتولوجية تؤكد
 اعتماد أخقية القواعد أو الأفعال على خصائص قائمة فيها ، ومن ثم فعلى
 أن نقبلها كالتزامات فى حياتنا ، ويوصف الفعل بأنه ابتعد عن الحق بناء
 على ما ترتب عليه ، يعنى لا لكونه قد حقق غاية خيرة ، وإنما استنادا الى

بعض ملامح يمكن التعرف عليها فيه . وبمجرد تعرفنا على هذه الملامح فإننا ندرك ارتكان واجبنا على اتباع هذه القواعد أو الأفعال دون نظر الى ما يترتب عليها من عواقب : وهل هي خيرة أم لا ؟ ؟ . وترجع كلمة دينطولوجيا الى الفعل الاغريقي المرادف لكلمة ينبغي(*) . وفى هذه الأخلاقيات يقع التشديد على الطابع الالزامى لأفعال بالذات بغض النظر عن نتائجها . فواجبنا يحدثنا على العمل ، وليس من الضروري أن يتحقق الانجاز . نعم يجب أن نعمل ، وأن نلتزم بحقائق معينة يمكن التعرف عليها عن الفعل نفسه . فإذا قمنا بذلك ، كان وجودنا مبررا (بفتح الراءين) .

لا يخفى أن النظريات الدينتولوجية تتعارض على طول الخط والنظرية الغائية للأخلاق (بالرغم من إمكان توافقها) والنظرية المقصدية إذا أثر أحد أتباعها أداء ما هو حق) . وفى الغائية ، كما تبين آنفا كانت نتائج الفعل هى التى تقرر قيمته أخلاقيا . أما النظريات الدينتولوجية ، فإنها تنكر دور النتائج كمعيار أخلاقى ، وتزعم عوضا عن ذلك أن ملامح الفعل أو طبيعته ذاتها هى التى تقرر أحقيته بغض النظر عما يعود به من خير أو شر .

نظرية دينطولوجية الفعل ونظرية دينطولوجية القاعدة

كثيرا ما تجرى تفرقة بين نوعين من المذهب الدينتولوجى . فالنظريات الدينتولوجية التى تضع المقام الأول للفعل تزعم أن النظر فى مواقف معينة سيعرفنا بأحكام نوع الفعل الذى يناسب مكانا بالذات وزمانا بالذات . ومع هذا فليس بالاستطاعة الرجوع الى قواعد عامة تحدد ما يجب أن يتحلى به مسلكنا . إذ ينظر الى كل موقف على أنه متفرد ومتمايز عن المواقف الأخرى ، ومن ثم فإن ما يستصوب من أفعال فى إحدى الحالات قد لا ينصح باتباعه فى حالة أخرى . وبناء على ذلك ، يتحتم اتصاف أحكام الالتزام بالجزئية وليس العمومية فى صورتها ، ومن ثم لا يصح القول مثلا : « يتعين دائما الحفاظ على الحياة الأدمية » ، ولعله من الكافى فقط القول : « فى مثل هذه الظروف ينبغي الحفاظ على حياة هذا الشخص » .

ويتبع بعض أنصار دينطولوجية الفعل موقفا أكثر اعتدالا ، ويرون إمكان إقامة مبادئ مستخلصة من الأحكام الجزئية ، ولكن أغلبية هؤلاء الأنصار يعتقدون أنه لما كان هناك اختلاف أساسى بين أى موقف والمواقف الأخرى ، لذا تتعذر إقامة قواعد عامة . فما يجىء فى البداية

(*) deontological - ينبغي بمعنى ought الانجليزية .

عبارة عن أحكام المواقف الجزئية ، التى تتخذ دائما الصدارة على أية قواعد عريضة للسلوك يمكن اقامتها بعد ذلك . فالأحكام الخاصة أو النوعية دائما لها الأولوية من ناحية الزمن ، ومن حيث الأسبقية ، وليس بالمقدور الرجوع إليها كمعايير نهائية وحاسمة عن أحقية الفعل ، ومن هنا لا يشك فى عدم وجود ارتباط أخلاقى بين الفعل وعواقبه (١) .

أما دينطولوجية القاعدة : فترى الصدارة للمبادئ العامة دوما على الأحكام الجزئية ، وتعرفنا أى الأفعال تعد الأنسب فى ظرف بالذات . فعلى أن نبدا الاستدلال من العام وننتقل الى الخاص أو الجزئى ، وأن نستخلص التزاماتنا فى مختلف الحالات من القواعد العريضة للسلوك التى تنطبق عليها . ويعتقد أنصار دينطولوجية القاعدة أن المواقف لا تتصف بفراديتها وتفردتها ، بحيث يتعذر تجميعها تحت فئة ما ، إذ توجد دائما مقامات مشتركة تساعدنا على تصنيف المواقف تحت نفس العنوان ، وبذلك ييسر لنا الحكم عليها باتباع نفس القاعدة . فلا وجود لموقفين متطابقين ، ولكنهما قد يتشابهان فى جميع النواحي الأساسية بحيث يستطاع اصدار حكم أخلاقى يناسب الموقفين معا (٢) .

وهكذا تعد الأحكام الأخلاقية ممكنة ، كما أنها أفضل وسيلة لتحديد نوع السلوك الذى علينا اتباعه . فإذا أمكن النظر الى الفعل على أنه ممثل لمبدأ أخلاقى عام ، سيتعين قيامنا بهذا الفعل ، ويضفى التشبث بهذه المبادئ طابع الحق على أفعالنا بغض النظر عما ترتب عليها من خير أو شر ، ويختلف أنصار الفئتين اختلافا ملحوظا فيما يتعلق بما يرجع اليه : الفعل أم القاعدة الأخلاقية عند تحديد التزاماتنا ، ولكنهما يتفقان على الاعتراف بجوانب أخلاقية معينة يتعين أن تهيمن على مسلكنا بدلا من الرغبة فى تحقيق غاية أخلاقية ما .

وينظر الى أخلاقيات الواجب ، كما رأها إيمانويل كانط على أنها

(١) من المراجع التى تحدثت عن دينطولوجية الفعل : كتاب (Theory of Morals) E.F. Carritt ، ومن بين من يتبعون مذهب دينطولوجية الموقف Joseph Fletcher و John R.Y. Robinson, Rudolf Bultmann و Jean Paul Sartre .
وأغلب الفلاسفة الوجوديين خصوصا

(٢) يمكن ادراج أسماء الفلاسفة R.H. Price و Samuel, W.D. Ross و

و Thomas Reid و Immanuel Kant بطبيعة الحال .

من النظريات الكبرى التى تتبع مبدأ الدينطولوجيا ، وسوف نفحصها ببعض الافاضة باعتبارها مثلا أوليا للدينطولوجيا كنمط للحياة الكريمة . وسيتضح من هذا العرض دفاع كانت عن مبدأ دينطولوجية القاعدة وليس دينطولوجية الفعل ، وأيضا معارضته لجميع المذاهب الغائية فى الأخلاق .

الكانطية

يعد ايمانويل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) من أبرز فلاسفة العالم ، ورغم أن شهرته مستمدة من كتاب « نقد العقل الخالص » الذى يدور حول الابستمولوجيا والميتافيزيقا ، وليس مما كتبه فى الأخلاق ، الا أن ما كتبه فى هذا الشأن فى كتابيه : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » و « نقد العقل العملى » قد تضمن نظرات تستاهل النظر ببعض الافاضة .

« لا شئ فى العالم يمكن تصوره ، ويمكن وصفه بالخير بغير تحديد ، ماعدا الارادة الخيرة » (٣) . لقد استهل كانت كتابه « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » بهذه العبارة ، ومنها نستطيع أن ندرك أنه كان من « المقصدين » ، وليس من الغائيين . اذ قال ان أساس تقييم السلوك ليس ما يترتب عليه من عواقب ، ولكنه الارادة الكامنة وراءه . ولا يمكن وصف أية غاية للفعل (بالخير) ولكن هذه الكلمة تستعمل للدلالة على ارادة الفاعل الذى أدى الفعل . اذ يستحق الثناء أى شخص تتوافر له الارادة الخيرة ، وأى صاحب طبيعة كريمة ونوايا سامية بغض النظر عن مدى ما يعود من أفعاله من نتائج طيبة . فقد تحول الظروف والمصادفات والضرورات الفزيائية ، وهلم جرا دون تنفيذ ما اراد الشخص ، ولكن هذه العراقيل لا قيمة لها من الناحية الأخلاقية ، فالعامل الأهم هو هل يعد الباعث الذى استند اليه الفاعل جديرا بالثناء أخلاقيا . ولو كان ذلك كذلك ، سسيكون الثناء صحيحا . واذا لم يكن كذلك ، يتوجب التوقف عن امتداحه ، بغض النظر عن هل أثبت الفعل نفعه فى نهاية المطاف .

ولكى توصف الارادة بالخيرية ، يشترط كانت ألا ترجع فاعليتها الى الميل أو الهوى ، وانما الى ادراك الالتزام الأخلاقى . فمثلا اذا كان ما استحثنا لتقديم العون لرجل ضرير يرغب عبور الطريق هو دفعة قوية

(٢) I.Kant فى كتاب Foundatoin of the Metaphysics of Morals

وانظر أيضا H. Paton فى كتاب The Moral Law : Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals
وقدم بيتون عرضا تحليليا ممتازا لنص الكتاب .

مباغثة للاشفاق والرحمة ، فان هذه الفعلة لن تعد أخلاقية • أما اذا تقدمنا بالمساعدة بعد ادراكنا أن الواجب الأخلاقي يدعونا للقيام بذلك ، فان عملنا سيندرج تحت فئة الأعمال الأخلاقية • اذ كان كائن لا يثق في المشاعر ، وتقلباتها وعدم جدارتها بالاعتماد عليها كمحددات للسلوك الصحيح • فقد ترغمنا المشاعر على القيام بأفعال تعاطفية وسامية ، ولكنها أيضا وراء الاستجابات القائمة على الكراهية والقسوة والرغبات المدمرة ، ومن هنا فلا يصح الارتكان الى الاحساس بمشاعر معينة كتبرير لأي مسلك أخلاقي ، أما اذا أدركنا أن أفعالا ما ملزمة لنا ، فاننا سنعتمد عليها كأساس أجدر بالوثوق فيه كركيزة للسلوك • ولن يرجع ذلك الى أن الاحساس بالالتزام قد هدانا الى المشاعر التي بوسعنا الارتكان اليها ، وانما يرجع الى أن الالتزام لا المشاعر يجب أن يتخذ كمعيار للسلوك الأخلاقي(٤) •

ويدير السؤال التالي الذي وجهه كائن حول معرفة أين يقع واجبنا ؟ فلبينا قبلنا فكرة اعتبار الالتزام أساسا للأخلاق بدلا من المشاعر والاحاسيس ، ولكن كيف يستطيع تقرير ماهية الأفعال التي تنطبق عليها صفة الالتزام ؟ ويرد كائن بأنه اذا أمكن ادراج فعلنا تحت أي مبدأ عام للسلوك ، فاننا سنكون قد أدركنا اننا في عالم الالتزام الأخلاقي • فاذا استطعنا القول ان الفعل موضع النظر يمثل قاعدة عامة للسلوك ، فاننا سنكون واثقين من اتباعنا للطريق السديد • فمثلا افترض انك تنظر في احقية سرقة الطعام بدلا من حصولك عليه عن طريق الكد والجهد • فاذا اردنا اختبار اخلاقية مسلكنا علينا أن نتساءل هل يستطيع الدفاع عن مثل هذا المسلك كأسلوب عام للسلوك ؟ يعنى هل بوسعنا أن نوصي الجميع بسرقة الطعام ، بدلا من بذل الجهد للحصول عليه ، وتكون ضمائرنا مستريحة ؟ لا يخفى أنه في غير مقدورنا ذلك ، ومن ثم لا تكون فعلتنا اخلاقية ولن يكون مسلكنا أخلاقيا ، لأن هذه الفعلة لا تصلح للادراج تحت مبدأ أخلاقي عام ومن ثم ستعد محظورة • •

وأحيانا يرجع كائن هذا المعيار الأخلاقي الى احترام القانون الأخلاقي • ويعنى بذلك العمل بعد مراعاة القواعد الموضوعية للحق في

(٤) من بين الأسئلة التي تثار في هذا المقام : هل الأفضل ان يجيء المسلك الخير للشخص بناء على التزامه بمبدأ ما أم اتباعا لميوله • اذ يعتقد كثير من علماء الأخلاق انهم يفضلون العيش بين اناس شغوفين بطبعهم على العيش بين من يتحكمون في سخائم انفسهم باتباع القواعد الصحيحة للسلوك •

مقابل السلوك الذى يرد الى المشاعر أو المعتمد على عواقب الفعل :
 « فالواجب هو الفعل الضرورى الذى يجرى بدافع احترام القانون » .
 ويعبر كانط عن هذا المعنى بطريقة صارمة بقوله : « لما كان الفعل الصادر
 عن الواجب يستبعد تماما الخضوع للميل والهوى ، وأى غرض من أغراض
 الارادة بالتبعية ، من هنا لن يبقى أى شىء يحد الارادة من الناحية
 الموضوعية غير القانون ، ولا شىء من الناحية الذاتية غير الاحترام
 الخالص لهذا القانون العملى . ويتبع العنصر الذاتى شعارا يدعونى الى
 وجوب اتباع مثل هذا القانون حتى اذا أحبط جميع ميولى » (٥) .

وجاءت أكثر الصيغ تحديدا لنظرة كانط الى الواجب وجوهر مذهب
 الأخلاقى فيما سماه بالأوامر المطلقة (*) ، وعرفه كانط على جملة أنحاء ،
 بيد أننا اذا عرفناه بصفة عامة قلنا ان ما تعنيه الأوامر المطلقة هو وجوب
 مراعاتنا صلاحية المبدأ الذى اتبعناه فى أفعالنا لكى يصبح قانونا كليا ،
 بمعنى أنه لكى يكون الفعل مؤهلا للوصف بالأخلاقية ، علينا أن نكون دائما
 قادرين على توكيد قيام جميع الأشخاص باتباع نفس المبدأ فى مسلكهم ،
 وفى كل مكان وزمان .

وطرح كانط هذه النقطة فيما يأتى :

« ولكن أى نوع من القوانين سيكون هذا القانون الذى يتعين أن يحدد
 تصوره الارادة دون استناد الى النتيجة المتوقعة ؟ وتوصف الارادة تبعا
 لهذا الشرط وحده بالخيرية بالاطلاق وبلا تخصيص . ولما كنت قد سلبت
 الارادة من جميع النوازع التى قد تلحق بها من جراء طاعتها لأى قانون ،
 فلن يبقى بعد ذلك أى شىء للاستناد عليه كمبدأ للارادة سوى التطابق
 الكلى لكل أفعالها مع القانون بهذا المعنى ، يعنى أن لا أتصرف قط على
 نحو يحول بينى وبين المطالبة بأن يتبع شعارى كقانون كلى » (٦) .

وشرح كانط « أوامره المطلقة » بالقول بأنه اذا لم يكن فى مقدورنا أن
 نقرر وجوب قيام كل شخص بما قمنا به ، فأننا سندرك أن سلوكنا لم يكن
 صائبا . فاذا جعلنا أنفسنا استثناء ووصفنا الفعل بأنه خاطئ بوجه
 عام ، ولكن بمقدورنا القيام به رغم ذلك ، سيكون هذا دليلا يقينيا على

Foundations of the Metaphysics of Morals — Kant

(٥)

Categorical imperative

(★)

(٦) نفس المصدر .

أن فعلنا لا أخلاقى • فلا وجود لاستثناءات للقاعدة السلوكية الحقة •
 فإذا استطاعت القاعدة التى انطبقت على فعلنا أن تصلح للتطبيق الكلى ،
 سندرك أن الفعل حق •

ويعرض كانط جملة أمثلة لطريقة عمل « الأوامر المطلقة » لكى يتسنى
 لنا فهم معناها • افترض أننا ننظر فى أمر اقتراض بعض المال ، وإن وجب
 للحصول على القرض أن نتعهد بسداده - وهذا مالا ننوى القيام به -
 ويتساءل كانط عندئذ : هل نتقدم بتعهد كاذب بالسداد حتى نحصل على
 القرض ؟ إذا أريد الرد على هذا السؤال على نحو أخلاقى سيكون لزاما
 علينا الرجوع الى « الأوامر المطلقة » : هل نقرر وجوب أداء كل شخص
 لفعله تبعا لنفس المبدأ ؟ وهل يكون من يرغب الاقتراض محقا إذا تعهد
 كذبا بالسداد ؟ لا جدال أن الاجابة ستجىء بالنفى ، كما يقول كانط • فإذا
 تصرف كل شخص تصرفا مماثلا سينتهى الأمر بالاحجام عن اقراض المال
 للآخرين ، وهذا ما يعنى أن هذا المسلك لايمكن أن يوصف بالمسلك الكلى ،
 ومن ثم فانه لن يكون حقا • وبمجرد تطبيقنا لمبدأ الأوامر المطلقة ، سنرى
 أنه لو اتبع كل شخص هذا المنحى فى السلوك ، فان هذا المسلك سيتعذر
 اتباعه ، ومن ثم فلا بد أن يكون لأخلاقيا •

ويخص المثل الآخر قول الصدق • فقد نشعر باغراء فى مختلف
 الأحيان بالكذب ، ربما للتخلص من موقف حرج ، أو لاسترضاء شخص
 ما ، ولكن الاختيار المبرر لأحقية مسلكنا يجىء عند التساؤل : هل استطاع
 تحويله الى قاعدة سلوكية كلية ؟ يعنى هل نرضى أن يتفوه الجميع
 بالكذب ؟ وبغض النظر عن عدم الرغبة فى وجود عالم يستطيع العمل
 على هذا النحو ، فان كانط يرى أن الكذب لا يصلح للقبول كقاعدة عامة ،
 لأننا إذا افترضنا أن كل شخص قال عكس ما يعتقد أنه الحقيقة ، فلا أحد
 سيتعرض للخداع • إذ سيفترض الجميع بكل بساطة أن عكس ما قيل
 لهم هو الحقيقة ! فالكذب الكلى إذن سيغلب على أمره • وبعبارة أخرى ،
 ليس بالاستطاعة اتخاذ الكذب قاعدة كلية ، ومن ثم سيكون خطأ •

من المهم أن يدرك أن كانط لم يقل أن أى شعار يمكن أن يعتبر خاطئا
 إذا جاءت نتيجة تحويله الى قاعدة كلية سيئة • فالأرجح أن يكون ما هدف
 اليه كانط هو القول بأن ما يقرر الخطأ هو التضارب أو التناقض الذاتى ،
 الذى سينجم إذا تحول الشعار الى قاعدة كلية • وإذا رجعنا الى مثل
 آخر وهو وجود قاعدة تبيح فسخ أى عقد إذا تراءى لشخص ما أنه فى

غير صالحه الالتزام به ، لأن مثل هذا الاجراء سيسعد انتهاكا لطبيعة العقود ، وسيؤدي هذا التناقض الى القول باستحالة اتخاذ مثل هذه القاعدة قاعدة كلية للممارسة . ويقول كانط : وكأن العقد المؤلف من أربعة بنود تدور حول الالتزام المتبادل بين الطرفين كان يتعين أن يتضمن بندا خامسا ينص على أن من حق كل طرف أن يلغى العقد كلما رغب في ذلك . ولو وجد مثل هذا العقد فإنه سينفى نفسه ، ولن يصح وصفه بالعقد . وعلى نفس النحو ، فإن أى مبدأ يناقض نفسه عندما يتحول الى قاعدة كلية سيكشف خروجه عن نطاق ماهو أخلاقي .

وصاغ كانط الأوامر المطلقة على نحو آخر بدا مختلفا عن مفهوم الصلاحية لاتخاذ شكل القاعدة الكلية ، وإن كان كانط قد ظن أن الحالتين متماثلتان أساسا . وجاءت هذه الصيغة الأخرى كما يأتى : « علينا أن نعامل البشرية مثلاً لتمثل فى شخصك ، أو فى أى شخص آخر كغاية على الدوام لا كمجرد وسيلة » . وفى هذا القول يشدد كانط على احترام الأشخاص ، أو الكائنات العقلانية بوجه خاص . ويؤكد وجوب عدم النظر الى الآخرين كأنهم أدوات أو أشياء . وعلينا أن نلاحظ أن كانط قد قال « كوسائل فقط » ، وبذلك يكون قد اعترف بحقيقة وجوب نظر كل شخص للآخرين كوسائل الى حد ما ، أى كموظفين أو تجار أو أمهات أو أطباء ، وإن وجب أن تكون العلاقات الانسانية شيئا أكثر من ذلك . ويقرر كانط أن علينا أن نراعى الآخرين باعتبارهم جديرين بالاحترام فى ذاتهم ولذاتهم ، وإن نعاملهم بقدر الاستطاعة كغاية افعالنا . وليس كوسائل لتحقيق اغراضنا فحسب .

وتزودنا هذه الصيغة للأوامر المطلقة بمبرر آخر لشجب الكذب والانتحار . ففى كلا المثلين ، فإننا نعامل الشخص الآخر كوسيلة فحسب . ففى حالة الكذب على شخص آخر فيما يتعلق بنوايانا تسديد القرض ، فإننا لجأنا لذلك من أجل الحصول على المال . وما قام به كانط بالفعل فى هذا المثل هو تحليل السبب وراء شعورنا بالاهانة عندما نكتشف كذب أحد علينا ، يعنى أنه قد نظر (بضم النون) الينا كعائق أو كشيء ، ولم ينظر الينا كشخص . وفى حالة الانتحار ، فإننا عاملنا أنفسنا كوسائل هربا من موقف صعب ، وتجاهلنا ماسيتعرض له احترام البشرية جمعاء بما فى ذلك أنفسنا من جراء ذلك . ربما بدت هذه الوسيلة غريبة فى شرح هذه

means and not instruments or objects

(★)

الحالة • ولكن العادة جرت على أن تساق الحجة لتحريم الانتحار بالقول بأن اذهاق الروح الانسانية خطأ ، ويقصد بذلك روحنا وروح الآخرين •

ويعتبر النظر الى البشرية كغاية عنصرا هاما في اخلاقيات كانط . ولكن نظريته قد انصبّت أساسا على تصور « الصلاحية للكلية » ، باعتبارها الصيغة الأساسية « للأوامر المطلقة » • فإذا لم نستطع الزعم بأن القاعدة التي تبيح الفعل قاعدة كلية – وهذا شرط يجب أن يتوافر دائما – فإنه لن يكون بالاستطاعة النظر للفعل على أنه أخلاقي ، ولا يخفى أن كانط من أنصار الاتجاه الموضوعي في الأخلاق ، ومن أولئك القائلين أن بعض الأفعال – أو تبعا لتحليله – أن بعض المبادئ الأخلاقية التي تسود الأفعال ، يجب أن تتصف في صميمها وبالاطلاق بالأخلاقية • وبغير ذلك لن يكون بالاستطاعة اعتبارها حقة اليتة • وإذا صح المبدأ ، فإن الأفعال التي تترتب عليه يتعين القيام بها بلا استثناء • ففي نظر كانط ما هو حق في صميمه يتضمن في ثناياه الصلاحية كقاعدة كلية •

وفرق كانط بين النوع الافتراضي(*) من الأوامر والنوع القطعي منها قاصدا زيادة ايضاح فكرته فقال ان الأوامر الافتراضية تخضع دائما لشروط اذا توافرت أصبحت الزامية • أما الأوامر القطعية (المطلقة) فهي التزامات مطلقة دون نظر للظروف • فمثلا اذا زاد وزن شخص ما ، وأراد الحصول على جسم أصح وأكثر رشاقة ، يتعين عليه اجراء « رجيم » • وهذا مثل للأوامر الافتراضية ، لأنها شرطية ، وإذا أراد أحد شيئا مثل « س » ، فإنه سيكون مضطرا الى القيام بالفعل « ص » • أما الأوامر القطعية فلا يمكن أن تتخذ صيغة « اذا كان كذا ، اذن كذا » ، ولكنها تنص على صحة مبادئ معينة ، يتوجب الالتزام بها ، فمثلا الوفاء بالعهد يوصف بأنه حق بصفة قاطعة ، وليس حقا فحسب ، اذا أردنا من الآخرين الميل اليينا أو الوثوق فينا مستقبلا • وتبعا لما يقوله كانط فان نوع القضية التي يستطاع الحكم بأخلاقيتها هو النوع القطعي غير الخاضع لأية شروط أو تعهدات أو محاذير ، تفرض على التزاماتنا ، وبذلك انتهى كانط الى توكيد الأوامر القطعية كقاعدة أسمى للسلوك الأخلاقي • وعندما ذكر كانط ذلك قرر ان لا استثناء بالنسبة للمبادئ الأخلاقية الحقة ، ومن ثم تكون الأوامر القطعية هي أسمى تعبير عن الأخلاقيات القطعية باعتبارها مقابلة للنظرة الافتراضية ، وتكون أيضا المعيار النهائي للسلوك الأخلاقي •

• Categorical

قطعي

hypothetical

(*) افتراضي

قصارى القول اذن ، لقد دافع كانط عن اتجاه العيش الصحيح الذى نسلك فيه مسلکا بمقدوره أن ينضوى تحت قاعدة كلية للسلوك . فالفعل لا يوصف بالأحقية لمجرد انتهائه الى نتائج خيرة ، أو لأنه صدر عن ميول وبواعث أخلاقية . فالارادة الخيرة وحدها هى الأهل للثناء ، وهذا يعنى العمل بعد مراعاة الاحترام الخالص للقانون الأخلاقى . فعلينا أن نعامل الآخرين أساسا كغايات بدلا من معاملتهم كوسائل . وفوق كل ذلك ، علينا أن نتأكد أن مسلكتنا يندرج تحت مبادئ يمكن تزكيتها للكافة بصفة قاطعة ، وبلا شروط . وبذلك يكون كانط من أنصار المذهب المقصدى ومن أتباع الدينىطولوجية ، كما انه رفض فى ذات الوقت الغائية كمعيار للأخلاق .

تقديم نقىدى

ولكن هل يعد معيار التعميم كقاعدة كلية صالحا لتحديد السلوك الأخلاقى ؟ وهل بمقدورنا أن نقبل عند تقييم النظرية الأخلاقية لكانط تصوره المحورى للأوامر المطلقة كمحك للأخلاق ؟

١ - لقد انتقد كانط لأنه أنشأ مذهباً تضمن مبادئ ينشدان الكلية ، ومن غير المستبعد حدوث تعارض بينهما ، ولأنه أخفق فى الاهتمام الى وسيلة لحل هذا الخلاف ، فمثلا افترض أننا رأينا كجانب من مبادئنا المطلقة المقدسة وجوب الحفاظ على الحياة البشرية ، وأيضا ضرورة قول الصدق ، ثم حدث فى أحد الأيام أن سألنا أحد أفراد عصابة المافيا : أين يعيش أحد أصدقائنا ؟ فى مثل هذه الحالة ، اما أن نقول الصدق ، ونتسبب بطريقة غير مباشرة فى حدوث جريمة قتل ، أو نبقى الشخص على قيد الحياة ، باختراع أكذوبة وبذلك سنرغم على الاختيار بين مبادئ لأننا لانستطيع تحقيق الشئيين فى نفس الوقت : الحفاظ على حياة الشخص ، وقول الصدق . وكثير من مبادئ الأخلاق يتعارض بعضها مع بعض على هذا النحو . وتبعا لمذهب كانط ، الذى ينص على عدم خرق القوانين الأخلاقية الصميمة ، فإننا سنلقى أنفسنا فى مواجهة مأزق يتعذر الاهتداء الى حل موفق له .

وقد يقال فى هذه الحالة أن بمقدورنا أن نقرر أى المبادئ أحق بالصدارة ، وبعد فحص جملة حالات نضع ترتيبا هرميا للتقييم تتبوا قيمته أهمها . فمن الواضح أن الحفاظ على الحياة أهم من قول الصدق ، ومن ثم تكون الصدارة للمبدأ الأول .

ولكن هذا قد يعنى أن « المبدأ - القمة » هو وحده الذى رأى وصفه بالأخلاقى فى نطاق المذهب الكانطى ، لأن جميع المبادئ الأخرى جديرة بالتنحى ، إذا تعارضت معه . فليس بالاستطاعة اتباعها جميعا ، ومن ثم فإنها ليست مؤهلة كمبادئ أخلاقية حقة . ولربما بدت النظرية الأخلاقية المقتصرة على مبدأ واحد شيئا مستغربا . فضلا عن ذلك ، فكيف يتحدد هذا المبدأ الذى سيتخذ الصدارة ؟ إذ لا يبدو أن الحفاظ على الحياة هو القاعدة السائدة فى الأخلاق . فقد تنشأ مواقف تتخذ فيها القيم الأخرى الصدارة - فمثلا الطبيب الملتزم بقسم أبوقراط للحفاظ على الحياة وتخفيف وطأة الآلام قد يكون محقا إذا اختار جانب تخفيف الآلام فى موقف صراع بين المبدأين ، كأن يسقط أحد الأشخاص ضحية فى حادث ما وتكون إصابته بالغة تتسبب فى معاناته من آلام مبرحة ، ويتوقع موته بعد فترة قصيرة من الزمان . فى هذه الحالة قد لا يلجأ الطبيب إلى المغامرة واستعمال وسائل غير مألوفة لاطالة حياة الضحية ، لأن هذا قد يعنى أيضا اطالة معاناته . وفى مثل هذه المواقف لعل حياة الشخص - من حيث الكيف - ستبدو أهم من حياته من حيث الكم ، ومن ثم يكون إبقاء الشخص على قيد الحياة دائما هو الأهم .

اننا نتعرض لقلق المشكلة ذاتها التى تدعونا لاكتشاف قانون ليس بالمقدور نسخه ، كلما حاولنا وضع نظام أخلاقى هرمى يتبوأ قمته أحد المبادئ ، ففى بعض الأحوال ، يكون المبدأ « ١ » أهم من المبدأ « ب » . وفى حالات أخرى ، يكون العكس صحيحا . ان وضع سلم دقيق للقيم والاهتمام إلى مبدأ يسمى أوحد يعلو باقى المبادئ ، ولايفسخ المجال أمام أى مبدأ آخر مسألة صعبة ان لم تكن مستحيلة التحقق . .

٢ - ان هذا يقودنا إلى انتقاد أساسى ثان لأخلاقيات كانط . إذ لا يقتصر الأمر على حدوث صراع بين المبادئ التى تعكس قواعد كلية بغير احتمال حل المشكلة ، ولكن كما يبين من عرضنا السابق ، من الصعب الاهتمام إلى أى مبدأ يمكن تطبيقه بلا استثناء واعتباره جديرا باسم المبدأ الأخلاقى . ولم يعترف كانط بغير القواعد الكلية كقواعد صحيحة حقا ، وان كان فى غير المقدور العثور على قواعد توصف بالكلية . فكل قاعدة يندرج تحتها عدد معين من الحالات - ربما كانت أغلبية - ولكن لايصح القول بصالحية أية قاعدة منها للتطبيق فى جميع الظروف . فالظاهر أن هناك مواقف نشعر فيها - أخلاقيا - بالاضطرار إلى السرقة وإلى نكث العهود . . وهلم جرا ، حتى وان لم نشعر - بوجه

عام - بأننا - محقون في فعل أى شيء من هذا القبيل • وعندما أصر كانط على القول بأن المبادئ بلا استثناءات هي وحدها التي يصح وصفها بالأخلاقية ، فإنه ابتدع مذهباً أخلاقياً لا يشتمل على أية مبادئ حقّة ! وتحولت فئة المبادئ الأخلاقية الى فئة خاوية الوفاض ، لأنه ليس بينها ما بمقدوره التجاوب ومعيار كانط •

يؤيد الكثير من أتباع الدينطولوجية ، لعلاج هذا الموقف ، تصور الالتزامات على أنها تحتل الصدارة(*) (راجع الفصل الثانی) ، ونخص بالذكر الفيلسوف وليم دافيد روس (١٨٧٧ - ١٩٤٠) الذي وصف واجبات الصدارة ، بأنها الواجبات الملزمة ، مالم تظهر واجبات أخرى أعظم أهمية حل محلها(٧) • ويذكر روس أن لدينا دراية ذاتية بواجباتنا الموضوعية ، التي لا تعد مطلقة بأي حال • والأصح أن أحد الواجبات يتخذ الصدارة على الواجبات الأخرى ، ولكن قد يحدث ما يؤدي الى تنحية هذا الواجب الرئيسى وإحلال آخر مكانه • فالأمر يتوقف على الظروف •

وعلى الرغم من أن اقتراح روس يبدو خطوة متقدمة على جمود الأخلاقيات الكانطية ، إلا أن نظريته أخفقت كوسيلة يعتمد عليها لتحديد ماهية الأفعال الملزمة التي يتعين اتخاذها الصدارة ، ففي نظر كانط ، فإن واجباتنا يمكن التعرف عليه من قابليته للتحويل الى قاعدة كلية • أما روس فلم يذكر لنا مثل هذا المعيار • وبالإضافة الى ذلك ، فإنه لم يفسر تفسيراً وافياً كيف نعرف متى يعلو التزام ويتخذ الصدارة على أى التزام آخر ، وعلى هذا لا يكون هناك أساس يمكن الارتكان اليه لحل الخلافات •

وعلى الرغم من أن فكرة الالتزامات ذات الصدارة أقرب الى المفهومية الدارجة ، إلا أنها مازالت عاجزة عن حل العديد من المشكلات التي ابتليت بها النظريات الدينطولوجية في الأخلاق : فكيف يتسنى لنا التعرف على المبادئ الأخلاقية الموضوعية ، وكيف نستطيع ترتيبها حسب أهميتها ؟

وبالإضافة الى هذه المشكلات المعلقة في أخلاقيات كانط ، وما احتوته من مآزق أخلاقية لا يمكن التوفيق بينها وبين فئة خاوية من المبادئ الأخلاقية ، فإنه بالاستطاعة ذكر انتقاد أبعد يترتب على التحليل السابق •

prima facie
The Right and the Good — W.D. Ross

(★)
(٧)

فالظاهر أن كانط لم يكن محقا في الزعم بأن المبادئ التي تقبل الصوغ كقواعد كلية هي وحدها التي توصف بالمبادئ الأخلاقية ، لأن بعض المبادئ قد تعتبر أخلاقية حتى وإن استحالة تصورهما كقواعد كلية . فمثلا تبدو التضحية بالذات جديرة بالثناء في ظروف شتى ، ولكن من العسير اتباع جميع الناس لها في كل الأحوال . فلو أن كل إنسان ضحى بنفسه فلن يبقى أحد تتم التضحية من أجله ، وتبعا للأسس الكانطية ، فإن علينا القول بأن التضحية بالذات ليست فضيلة ، ولكن ما يبدو أكثر اتبعا للعقل هو القول بأنه رغم عدم إمكان ممارسة تضحية النفس بصفة جماعية دون وقوع في تناقض ، إلا أنها مع ذلك جديرة بالثناء أخلاقيا ، وبالإستطاعة ممارستها أحيانا ، فليس من اللازم إذن أن يكون المبدأ كليا حتى يوصف بالأخلاقي .

٤ - ورابع نقد لأخلاقيات كانط هو أن بعض المبادئ يمكن أن تقبل الصوغ في صورة قواعد كلية ، حتى وإن لم تكن أخلاقية . فلا وجود مثلا لتناقض في القاعدة التي تدعونا إلى استغلال ضعف بعض الناس لصالحنا عندما نصوغها في شكل قاعدة كلية . ومع هذا فمن الصعب نسبة الأخلاق إليها . وبعبارة أخرى ، فمن الممكن بالتأكيد لكل شخص أن يتبع في سلوكه هذا المبدأ (على نحو يجعل من المستحيل قيام أي شخص بالتعهد عهدا زائفة برد ما عليه من دين أو الاقدام على عملية انتحار) . أن بمقدور أي مجتمع أداء رسالته اعتمادا على أفراد يستغل كل منهم ضعف الآخرين ، ولكن على الرغم من إمكان ذلك ، فإننا لن نصف هذه الحالة بأنها مرغوبة . فحقيقة إمكان صوغ الاستغلال في قاعدة كلية لا يجعله أمرا مشروعاً كمسلك أخلاقي .

وإدرك كانط هذه المشكلة ، وحاول حماية نفسه ، بأن وضع « معيار القابلية للانعكاس(*) » للفرقة بين المبادئ التي تقبل الصوغ في شكل قواعد كلية وتتصف بالأخلاقيتها ، وبين تلك التي تتصف بأخلاقيتها . وما أشبه هذا المعيار بالقاعدة الذهبية التي تحت الشخص على معاملة الآخرين مثلما يتمنى معاملة الآخرين له . وعبر عن ذلك في المسيحية بالقول بأن علينا أن نفعل للآخرين ما نود أن يفعلوه لنا . على أن المفهوم في الحالتين واحد ، يعني أن لا يوصف الفعل بأخلاقيته إلا إذا رضينا أن يجرى لنا . وعندما استعان كانط بهذا المعيار ، ذكر لنا أن بعض المسالك

Criterion of reversibility.

(★)

تعد لا أخلاقية حتى فى حالة قابليتها الصوغ كقواعد كلية بغير وقوع فى تناقض منطقي ، مع التقيد بشرط واحد وهو أن نرتضى حدوث نفس الفعل لنا ، لو انعكس الموقف . حينئذ يصح وصف المبدأ القابل للصوغ فى قاعدة كلية بالمبدأ الأخلاقى .

ولكن هناك شيئا أقرب الى الغرابة فى معيار تقبل الكلية هو أن لا يكون بالاستطاعة تطبيقه بصفة كلية ، يعنى أنه لا يصح دائما ، ولكن يتعين أن يخضع لشرط ما حتى يمكن وصفه بالكلية ، يعنى وجوب خضوع المبدأ الذى يتقبل الصوغ فى شكل قاعدة كلية لمعيار القابلية للانعكاس قبل نعتة بالمبدأ الأخلاقى . وبعبارة أخرى ، فمن غير المناسب - على ما يبدو - أن يزعم كائنا وجود استثناء للقاعدة القائلة ان المبادئ الأخلاقية الصحيحة هى المبادئ التى لا استثناء لها ، ومع هذا فإذا تجاوزنا عن هذه الصعوبة سنرى ظهور مشكلة أبعد تتعلق بمعيار القابلية للانعكاس . ففي بعض الأحيان ، يبدو أن كائنا كان يقصد بالقابلية للانعكاس ألا نعامل الآخرين على نحو ما لا نرغب معاملة الآخرين لنا ، لأننا قد نتعرض آنئذ بدورنا لخطر المعاملة بالمثل . فلو كان هذا المعنى ما قصده فإنه سيكون قد استعان بالعواقب عند الحكم بأخلاقية المسلك (وعواقب الصالح الشخصى وما يعود عليه بالفائدة) ، بدلا من أن يكون من أتباع المذهب المقصدى والمذهب الصورى الذين لا يقعون فى التناقض . واذ عبرنا عن ذلك على نحو آخر سنقول ان كائنا قد بدا أنه يقول (اننا اذا أردنا أن نعامل معاملة حسنة ، فإن علينا أن نعامل الآخرين على نفس النحو) . وبذلك يكون هذا الأمر أمرا شرطيا ، وليس مطلقا أو قطعيا ، ويكون قد اخل باتجاهه الأخلاقى الأساسى . ولو أراد كائنا التوافق مع نفسه ومع نظريته الدينطولوجية أو الصورية سيجب عليه جعل معياره الخاص بالقابلية للانعكاس لا يستند الى العواقب ، وانما على اعتبارات أخلاقية أكثر تجردا ، كأن يقول على سبيل المثال ، لو وضع شخص نفسه مكان شخص آخر ، فإن الطابع الأخلاقى أو اللاأخلاقى للفعل سيتكشف . غير أن كائنا قد رجع الى العواقب عندما قال على سبيل المثال : « ان علينا أن نكف عن ممارسة بعض الأفعال عندما لا نرغب أن ترد إلينا بنفس العملة التى تحساملنا بها » . وهو بذلك يكون قد وقع فى تنساقض هو وموقفه الدينطولوجى الأساسى .

٥ - ولقد انتقد كائنا أيضا لأنه أخفق فى التفرقة بين تحديد مفهومات القاعدة ، وما يصح أن يذكر كاستثناء لها ، بمعنى أن كائنا قد اعتقد أنه

من المشروع له الزعم بأن علينا ألا نضع أية استثناءات لأنفسنا عندما نعلن أية قاعدة ، ولكنه زعم باطلا أن هذا يعنى عدم امكان احكام شروط لتحديد القاعدة الكلية ، فاذا سلمنا بأنه من الخطأ المحاجة والقول « بأنه من غير المسموح لأحد غيرى حث العهد » ، فان هذا القول لن يتماثل وقيامنا بوضع شرط للوفاء بالعهد كقولنا « لا أحد يحث العهد الا اذا رأى حياة شخص مهددة بالخطر من جراء ذلك » . ففى الحالة الأخيرة ، بالاستطاعة صوغ القاعدة المشروطة فى شكل قاعدة كلية مجردة من أية استثناء ، وبذلك يتجاوب والأوامر المطلقة . وعندما أخفق كائنات فى اقامة هذه التفرقة ، فانه انساق الى الاصرار على صبغ القواعد الأخلاقية بالجمود والضيق أكثر مما هى بحاجة اليه .

قد يضاف الى ذلك اخفاق كائنات أيضا فى اقامة تفرقة صحيحة بين مفهومين منفصلين عندما ادعى أن معيار القابلية للكلية ، والتعامل والأشخاص باعتبارهم غاية فى أنفسهم هما صورتان لنفس الأمر المطاق . ولكنهما فى الحق معياران أخلاقيان مختلفان ، لأن الأفعال التى لا تتقبل الصوغ كقواعد كلية يمكن أن يستعان بها عند معاملة الآخرين كغاية ، فمثلا قد يسرق أحد الأشخاص الطعام سعيا وراء تخفيف وطأة الجوع عن عائلته ، وان كان هذا الفعل لا يقبل الصوغ فى قاعدة كلية . ولقد صاغ كائنات - فى الحق - الأمر المطلق فى عدة صور (وذكر بيتون أن الأمر المطلق عند كائنات قد اتخذ ما لا يقل عن الخمس صور) ، وجاء بعضها مختلفا عن الفكرة ذاتها ، أكثر من كونها صياغات متنوعة لنفس الفكرة .

وفى الختام ، فاننا سنرى أن النظرية الأخلاقية لكائنات برغم ما فيها من هنات خطيرة، الا أنها من النظريات التى تمدنا بما يؤمل منها، رغم اقناعها . ولعل هذا يرجع الى أنها نظرية دينطولوجية بحتة . ومن ناحية أساسية ، قد يبدو من المناسب القول بأن الفعل الذى يتميز بأحقيته فى صميمه يجب ان يتبع دوما ، وأن كل ما باستطاعتنا اقراره كمسلك كلى يعتبر حقا بناء على ذلك ، ويبدو أى معيار سلوكى من هذا القبيل معقولا ويتوافق ومفهومنا للأخلاق . فالعيش وفقا لما هو حق يبدو أسمى من الأهداف التى تدعو الى البلوغ بالمتعة حدها الأقصى ، أو انماء قدراتنا ، أو العيش المسائر

للطبيعة • اذ يكان الهدف الأخير بالمقارنة يظهر بمظهر تافه وشديد الاستغراق فى الذات(٨) •

ومع هذا فاذا أريد قبولنا المذهب الدينىطولوجى على غرار ما جاء عند كانط ، فلا بد من مواجهة شتى الانتقادات التى وجهت اليه • ولربما كان كانط آخر من يحق له نصحتنا بقبول أية نظرية تعتمد على ميول عاطفية أو شعورية • اذ كان يأمل أن يتجاوب المذهب الأخلاقى والقوانين العقلانية ، بما فى ذلك مشروعه الدينىطولوجى •

وبوجه عام هناك تماثل بين المذهب الدينىطولوجى أو الصورى والصيغة التى عرفها لنا كانط ، فى درجة الاستهواء ، كما أنه يعانى من أوجه النقص ذاتها • فنحن قد نتمنى جميعا الحصول على مبادئ محددة نعتز بأحقيتها وإيجابياتها ، اما كمبادئ أى ملزمة أو كمبادئ نسلم بها للوهلة الأولى ، وان كنا نصادف صعوبة فى التعرف على هذه المبادئ ، لأن الاحساس الأخلاقى للبشر يختلف من حالة لأخرى • وكثيرا ما يؤدى الاصرار على استبصارنا الشخصية الى تورطنا فى مواقف دوغماتيقية عنيدة وتصورنا أن الحق دائما فى جانبنا • وفضلا عن ذلك فيجب عدم اغفال دور النتائج والعواقب عند الحكم على أفعالنا وتبريرها • وسواء اتبعنا المذهب الدينىطولوجى (القاعدة) أو المذهب الدينىطولوجى (الفعل) فانه من الحمق تجاهل نتائج مسلكنا عند الحكم على قيمته الأخلاقية •

خلاصة الفصل

بدأنا هذا الفصل بشرح النظريات الدينىطولوجية للأخلاق ، وبيننا كيف قامت بحل الخلافات الشائعة بين الحق والخير • ثم قمنا بالتفرقة بين دينىطولوجية (الفعل) ودينىطولوجية (القاعدة) ، وكشفنا أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف •

ثم بحثنا المذهب الدينىطولوجى (القاعدة) عند إيمانويل كانط

(٨) أيد سقراط وأفلاطون وجود مثل هذه المشاعر ، وتضمنت أخلاقيتهما ملامح دينىطولوجية قوية • انظر الى محاوراة افريطون التى تعتبر بوجه عام معبرة عن معتقدات سقراط ، وايضا الى كتاب الجمهورية الذى يعتقد أنه يكاد يمد بأكمله معبرا عن معتقدات افلاطون The Works of Plato ترجمة B. Jowett

باعتباره مذهباً أخلاقياً يتركز على الواجب • ثم شرحت نظريته الى الارادة
الخيرة ، وفحصنا كيفية معرفه الواجب المفروض علينا • وانتقلنا الى
توضيح معنى الأوامر المطلقة ، وتقبلها للصوغ كقواعد كلية ، وايضا
باعتبارها مبدءاً للتعامل بين البشر اذا نظر اليهم كغايات فى ذاتهم •
ولزيادة توضيح موقف كانط ، فرقنا بين الأوامر الافتراضية والأوامر
القطعية كنوعين من الايعازات الأخلاقية •

وجاء بعد ذلك انتقاد نظرية كانط لأنها عجزت عن حل خلافات علم
الأخلاق • وجرنا ذلك الى بحث النظام الهرمى للقيم • ورأينا من بين
المشكلات الأخرى عند كانط صعوبة العثور على مبادئ أخلاقية تتجاوب
ومعياره • وفى هذا المقام ، جاء ذكر الالتزام الذى نسلّم به للوهلة
الأولى • ثم ذكرنا انتقادين آخرين يتعلقان بالصلة بين المبادئ الأخلاقية
الحقة والقابلية للصوغ فى قاعدة كلية ، وترتب على ذلك الرجوع الى
معيار القابلية للانعكاس عند كانط •





عاشرا - الأخلاقيات الدينية

ويجىء الدين السائد فى الغرب أيضا بأساس للالتزام يحضنا على اتباع نمط الوجود يرضى الله . وتبعاً لما نادت به الأخلاقيات الدينية فإن الأسفار المقدسة قد بينت وجوب إقامتنا علاقة خاصة بأقراننا من البشر على الأرض ، وإقامتنا أيضاً علاقة بخالقنا وراعينا . وتحقق الحياة الكريمة إذا آمنا بحقيقة الله ، وقبلنا كلمته باعتبارها معبرة عن سلطانه . وعلينا أن نعتبر أنفسنا منفذين لإرادته ، ولتحقيق مخطوطه الذى رسمه للبشر ، والذى يعد جانباً من النظام الجامع للكون .

فلما كانت الحياة الكريمة تعتمد على فعل ما هو حق ، والحق يكتشف باتباع روح الله ، ومقصده ، لذا تدرج الأخلاقيات الدينية تحت فئة المذهب الدينى . وفى الأخلاقيات الكانطية ، يستند واجبنا على اتباع ضروب من السلوك بعد أن نطمئن إلى اتصافها بالحق والموضوعية فى صميمها . وفى الأخلاقيات الدينية ، نحن مطالبون بإداء الأفعال التى تحمل طابع الصدور من إرادة الله ، وتتصف النظريتان بالدينولوجية لأنهما تؤكدان وجود خصائص معينة للسلوك تفرض علينا الالتزام الأخلاقى . كما أنهما تنكران إرجاع أخلاقية الأفعال إلى نتائجها . وفضلاً عن ذلك ، فإن الأخلاقيات الكانطية والأخلاقيات الدينية تعدان مثليتين لدينولوجية (القاعدة) ، لأنهما تعتبران المبادئ والقواعد هى التى تتصف بالحق فى صميمها . وينظر إلى الحركة اللاهوتية الحديثة العهد لأخلاقيات المواقف على أنها استثناء ، لأنها تتأرجح بين دينولوجية (الفعل) والغائية فى أكمل أحوالها .

ومكذا تكون الأخلاقيات الدينية أخلاقيات دينولوجية ترجع مبررات الأفعال إلى الإرادة الإلهية . فلما كان الله قد أمر بالفعل ، فإنه سيتصف بأحقيقته ، وسيصبح شرطاً لا غنى عنه(*) ، ومن ثم سيكون قياماً به أمراً ملزماً لنا . فليست العواقب هى التى تحدد أحقية الفعل ، وإنما كونه

Sine qua non

(★)

أمرها الهيا • فعلياً أن نعترف بطاعة الله كواجب أول ملزم لنا أخلاقياً ،
ويجب أن يوضع فوق كل اعتبار آخر •

فمثلاً فيما يتعلق بقضية الاجهاض ، فإن من يعارضونه بناء على
أسباب دينية ، كثيراً ما يحاجون بالقول بأن الله وحده هو الذى يقرر متى
تحدث الحياة ، أو أن علينا التزاماً دينياً بالتعاطف ، أو بالتضحية بالذات
فى سبيل الضعيف ومن لا حول له ولا قوة ، أو أن من لم يولد بعد له حق
من عند الله بالحياة • ويعد الاجهاض أمراً خاطئاً عند من يتبعون موقفاً
من هذا القبيل ، بغض النظر عما سيقترن عليه من نفع للمجتمع أو
للولدين إذا سمح بالاجهاض • ولن يتزحزح المؤمنون بهذا الرأى عن
موقفهم ، ولن يتأثروا بالحجج المقابلة التى تساق عن زيادة الكثافة
السكانية ، أو ما يقال عن أن أية زيادة فى عدد الأطفال سيزيد من أعباء
الأم عندما تكون فى شهرها الثامن من الحمل ، أو حتى لما يقال عن تعرض
الحالة الصحية والذهنية للأم للأذى • إذ تتبع جميع هذه المبررات
الاعتبارات الغائية الخاصة بالنتائج الضارة لتحريم الاجهاض • ويعتبر
المفكر الدينى (الدينطولوجى) العواقب غير ذات موضوع فى المسائل
الأخلاقية • إذ ينظر الى الالتزامات والنواهى التى فرضها الله على الانسان
على أنها وحدها المقيدة والسلطوية • أما أوجه النفع الدنيوية التى يحققها
الفعل فلا موضع لها • فلا تأثير أخلاقى يعتد به الا اذا صدر من عند
الله ، وليس من أية نظرية أيا كانت •

وفى الدين المتبع فى الغرب ، يعد العهد القديم هو والعهد الجديد (من
الكتاب المقدس) مصدرى معرفة ما الذى يريده الله من البشر • ويزودنا هذان
السفران ، وأيضاً شروجهما اللاهوتية فى نطاق ما يدعى بالهرمينيوتيك
بنظريتنا للأخلاقيات الدينية • وليس من شك أن هناك مجالاً للتفاسير
اللاهوتية • فعلى الرغم من أن معظم الأتقياء من يهود ومسيحيين يؤمنون
بعصمة الأسفار المقدسة ، إلا أنهم لا يعنون بذلك عصمة الانسان عندما
يحاول فهم معنى هذه الأسفار • وسواء جاءتت كلمات الله عن طريق
الوحي للمرسى أو من التفسيرات الملهمة للأنبياء والقديسين ، فلا بد من
التسليم بإمكان حدوث خطأ بشرى فى نقل رسالة الله أو فهمها (١) •

(١) كثيراً ما أشير الى أن الانجيليين الباكريين لى ومرقص قد كتبا سنة ٧٥
ميلادية • أى بعد ٤٥ سنة من وفاة المسيح ، وأن آخر الانجيل (يوحنا) كتب
٩٥ ميلادية • ولابد أن يترتب على هذه الفجوة الزمنية الطويلة بعض الابتعاد عن
الدقة • ومن ثم قد يبدو من غير الحكمة النظر الى الكتاب المقدس كمصدر للحقيقة
بالعنى الحرفى ، أو الاصرار على التمسك بصحة أحد تفاسيره •

العهد القديم (التوراة)

وفى التوراة التى تتألف من سلسلة من الأسفار المقدسة التى أخرجها الأنبياء العبرانيون على امتداد أربعة قرون ، ظهرت أخلاقيات دينطولوجية حكم فيها على أفعال بالذات بأنها صائبة أساسا ، لأنها نزلت بأمر الله .
وخلافا لما جاء فى نظرة سقراط ، واليونانيين بوجه عام ، لم يعتقد أن الآثام ترجع الى الجهالة ، ولكنها نسبت الى عصيان الشرائع الالهية .
وبعد أن كانت معسرفة الخير عند اليونانيين فائقة الأهمية ، رُئى عند العبرانيين ان العبرة بالارادة الطبيعية التى تتقبل كلمة الله (يهوه) .

فابتداء من سفر التكوين ومن خلال العهد القديم ، تركز الاهتمام على وجوب اطاعة الانسان لله ، وليس التشكك فى نواياه وأوامره ، وفى قصة الخروج من الجنة على سبيل المثال التى أقصى بموجبها آدم وحواء من جنان عدن ، كان الاثم الذى اقترفاه هو عصيان كلمة الله . فلقد أمرا بعدم الأكل من الفاكهة المحرمة ، ولكنهما خضعا لأغراء الشيطان (المتخفى فى شكل حية) فعوقبا من جراء ذلك : « لن تأكلا من ثمار الشجرة التى تتوسط الجنة » هكذا قال الله محذرا ، وبأن الموت سيكون مصيرهما ، اذا خالفا هذا الأمر . ومع هذا « فعندما رأت المرأة الشجرة تحمل ثمارا تصلح للأكل وتسرع العين ، واشتتهت الشجرة التى تزيد الحكمة ، فانها قطفت الثمرة واكلتها ، وأعطت بعضها لزوجها فأكل منها » (سفر التكوين ٣ : ١٣ - ٦) .

ولقد قدمت جملة تفسيرات لما ترمز اليه الثمرة ، كالمعرفة (ولعلها معرفة الخير والشر) والاشباع الجنسي والاختيار بمعناه الحقيقى (وهو شرط لا غنى عنه للبشر) والملكية ، وللثمررة الناضجة كرمز للجمال والتجربة الحية ، وهلم جرا . ومما له أهمية معرفة : هل ينسب الاغراء للحية أم التفاحة ؟ غير أن الاثم الذى ارتكبه آدم وحواء يرجع الى تمردهما ضد سلطان الله ، وتحديهما لرغباته . وترتب على ذلك فقدانهما العيش فى الجنة ، وفقدان ذريتهما أيضا ، مما أدى الى ارغام الانسان الآن على العيش فى عالم تسوده البلى والأرزاء والأمراض والشقاء والموت . ولعلنا نتساءل : هل يجوز لأى شئ قد ترمز اليه الثمرة أن يحرم عنه الانسان ، أم أن من حق الانسان أن يخاطر بأكل الفاكهة المحرمة ؟ وهل يجوز معاقبة الأجيال اللاحقة من البشر على خطيئة أزلية ارتكبتها أباؤهم الأوائل ، ولكن مثل هذه التساؤلات ينظر اليها على أنها من دلائل الكفر فى نظر العقليّة

العبرانية • فليس بالمقدور التشكك فى أوامر الله • اذ سيكون من التهور والقحة أن يشك الانسان المتناهى فى الله اللامتناهى • فليس أمام البشر بقدراته المحدودة وذكائه القاصر سوى الاذعان وطاعة الارادة المطلقة « ليهوه » الاله العالم بكل شىء والقادر على كل شىء •

وتعزز أحداث توراوية أخرى نفس الدرس • فلقد حدث الطوفان لأن الانسان كان يحيا غارقا فى الاثم وانتهاك شرائع الله (سفر التكوين ٥ : ٦ - ٧ : ١٠) وقضى على سودوم وجودوراه للسبب ذاته (سفر التكوين ١٩ : ٦ - ٢٨) وعندما عبد الشعب اليهودى Boals (الرموز الطبيعية للخصوبة) فانه قد تعرض للزجر من قبل أنبياء اسرائيل لعصيان أوامر الله التى أصدرها لموسى : « لا تعبد أحدا خلاف الله ، لأن الرب اله غيور » (سفر الخروج ٣٤ : ١٤) • واستنكر موسى عبادة العجل الذهبى استنادا الى الأسس عيناها ، وعندما حاول Caul تثبيت السفينة (كما جاء فى العهد القديم) حتى لا تسقط من العربية التى تجرها الثيران ، والتى كانت تحملها ، مات مصعوفا ، لأن الله أمر بأن لا يمسها أحد غير الكهنة (الجزء الأول من المدونة التاريخية ١٣ : ١٠) وبالمثل فى الحرب ضد Amalckrtes عصا تعاليم الله بالقضاء على جميع البشر والنساء والأطفال والحيوانات ، ولكنه استبقى الملك Agag وحيوانات شتى لاستخدامها كقرايين ، ولكنه قوبل بالتموعد والتهديد من النبى صمويل الذى قال : « الطاعة أفضل من القرايين ، والامتثال لأوامر الله أفضل من دهن الكباش (صمويل ١٥ : ٢٢) وتبدو بعض أفعال هذه الشعوب محقة فى نظرنا ، كما يبدو البعض الآخر لا يستند الى ما يبرره ، ولكن الوزر الأكبر يتمثل فى عصيان أوامر الله ، واعتقد لهذا السبب وحده ، أنهم أخطأوا فى فعلتهم ويستحقون العقاب •

وفى هذا المقام ، فقد ذكر الكثير فى تاريخ العبرانيين ، وأفاض العهد القديم فى الكلام عن طاعتهم الله ، ووصف الابتعاد عن هذه الطاعة بالتدنيس • اذ اعتقد فى وجوب قيام علاقة شخصية وخاصة بين الشعوب العبرانية والله ، ترتب عليها قيام اتفاق وقور باطاعة القوانين المقدسة ، ويجزون كمقابل لذلك بمكانة مميزة تجعلهم شعب الله المختار • وفى الحقبة الأخيرة من المسيحية ، تضخم تصور المنتمين لشعب الله المختار ، بحيث أصبح يضم البشرية جمعاء وعن بكرة أبيها باعتبارها مخلوقات أثيرة عند الله • ولكن ما يهم فى هذا الأمر هو أن العهد القديم قد نظر اليه ككتاب

مقدس لا ينتهك ، ونظر الى الاثم والخطيئة كانتهالك للعقد المبرم مع يهوه ،
وايضا على أنه تجاوز لأوامر الاله ونواهيه •

ولابد من التنويه بأنه بالرغم من أن الاتجاه الأساسى للعهد القديم
كان تعريف الخلق القويم بأنه الطاعة الصورية ، الا أن العبرانيين قد
ذهبوا الى الى ما هو أبعد من هذا التصور ، وبخاصة من خلال ما يسمى
« بسفر الأنبياء » • ففيه ظهر اتجاه سبق أن تردد فى العقائد المبكرة
بالتشديد على التمسك الدقيق بالقواعد وطقوس العبادة واعطائها الصدارة
على مطالب الدين الجوهري • ولم يشذ العبرانيون الأوائل على هذا
التقليد ، ولكنهم اتجهوا الى ادراك وجود ناحية عادلة فى مطالب الله ،
ورأوا اتباع ارادته على نحو يتناسب ودرجة ادراكهم كراشدين مسئولين
أخلاقيا ، لا مجرد فتيان طبعين ، ونظر الى الله فى بعض أجزاء من
التوراة على أنه قد أمر بالتمسك بالمبادئ الأخلاقية أكثر من كونه الأب
القصاص الساخط القاسى الدائم الغيرة على سلطانه • فلم تعد أوامره
تعسفية ، كما أنه لم يعد يطالب بالانتقام للتعديات على الفور ، وبزغت
الرحمة والتسامح ، وازداد الحب الأبوى بروزا ، ونظر الى الأفعال التى
أمر بها على أنها ذات أساس أخلاقى ، واستمرت الخطيئة مرادفة للعصيان •
أما قوانين الله فيجب أن تتبع تقديرا لروحها المتسامية ، وليس فقط عن
طريق الطاعة العمياء وخشية العقاب • ولعل هذه الخطوة المتقدمة تظهر
جلية فى التفسيرات المتأخرة للوصايا العشر كمبادئ أخلاقية من أعلى
مستوى • وما من شك أن الله يطلب اتباعا لهذه الوصايا ، وفقا لمعناها
الحرفى ، ولكنها لا تعد بأى حال مجرد تعبير عن ميوله •

العهد الجديد (الانجيل)

وهكذا تكون هناك شريعة فى صميم الأخلاقيات العبرانية تدعو الى
التشبث الدقيق بالقواعد والمبادئ بحكم صدورها من الله، وترجع الخطيئة
الى عصيان الأوامر الالهية • ويستند الخير الى الارادة الخيرة التى تؤدى
واجبها نحو الله •

ويتباين العهد الجديد وهذه النظرة المتشددة الى الالتزام الدينى ،
لأنه ركن على محبة الله أكثر من التركيز على الولاء له • وتشيد المسيحية
دائما بروح القانون أكثر من التمسك بحرفيته ، وتهدف الى تهذيب أفئدتنا
أكثر من تقويم ارادتنا ، والى التوجه الصحيح الى الله بنية طيبة وإيمان

حق بدلا من التهيب والخشوع والأداء المظهرى للطقوس(٦) • فلابد أن يحل الأمل محل الخوف : الأمل فى التحرر عن طريق العناية الالهية • فبدلا من الانتفاض من غضب الله ، علينا أن نطمئن الى رحمته وعطفه وغفرانه لتوبتنا الصادقة • وينظر الى مشاعر الأخوة والعطف كفضائل هامة ، وبخاصة تجاه الفقراء والأذلاء والمساكين • واستعاضت المسيحية عن اختيار العبرانيين وحدهم كشعب مختار بالنظر الى البشر جميعا نظرة واحدة • ونظر الى امتلاك الدوافع الحقبة لمحبة البشرية جمعاء على أنها أهم من أداء شعائر معينة ، بالرغم من المساواة فى الأهمية بين الأخلاقيات الاجتماعية ومجاعة الله فى عنايته بالانسان • فمحبة الشخص لجاره ، والتسامح مع أعدائنا (عوضا عن اكتفائنا بمحبة ذوى القربى ومعاملتنا الأعداء بالمثل) انعكاس لمعاملة الله للانسان • ودعت المسيحية أيضا الى العبادة الحقبة لله من خلال روح المحبة والغفران • •

ويسوع هو الذى دعا - بطبيعة الحال - الى هذه الأخلاقيات المعدلة كما جاءت فى العهد الجديد • ورحبت الكافة به كمسيح أو ابن الله • وينظر اليه المسيحيون على أنه اله ، والمسيح الموعود المرسل لتخليص البشر من الخطيئة بنوعيتها : أولا - الخطيئة الأزلية الموروثة من آدم • ثانيا - أثقال الخطايا اللاحقة التى ألت بالبشر من ارتكاب الشر •

وينقسم المسيحيون حول سؤال أى الطرق هو الأفضل لخدمة المسيح : هل هو طريق الايمان ، وفيه نؤمن بقدسيته ونقبل بعض عقائد بالذات مثل التثليث والبعث ويوم الحساب ، أم عن طريق الأفعال بمعنى الاقتراب الوثيق بقدر المستطاع من سلوك المسيح ، والاحتذاء به وبطريقته فى التعامل والبشر • وكثيرا ما يعتقد أن الطريقين معا يحققان الخلاص ، لأن السماء مؤلفة من قصور عديدة (انجيل يوحنا - ١٤ : ٢) ولكن الجدل ما زال محتدما حول أى الطريقين أفضل • ومع هذا فإن الكنيسة الكاثوليكية تعترف بالقدسين المقتنعين بالاتجاهين • •

وما يهمنا أكثر من ذلك هو الاتجاه الأخلاقى ، وجاء أفضل تعبير عن مبادئ الحياة المسيحية عبر عنه يسوع فى عظة الجبل (انجيل متى ٤ : ٢٥) • ففيها عرض يسوع أسس الأخلاقيات المسيحية ، التى تتركز حول مفهوم المحبة • •

(٢) يرجع الى البنود ١٥ : ٣٢ - ٣٦ والى انجيل يوحنا لمعرفة التباين المثير للاهتمام بين أخلاقيات يسوع والأخلاقيات العبرانية •

المحبة كإنكار للذات

انحدرت مختلف أنواع الحب التي يمكن التعرف عليها والتفرقة بينها في تقاليدنا الغربية من تصورات اليونانيين ، وتضم الحب الجنسي (الاشتهاه) والفيليا (الحب الأخوي) والايروس (الحب الاستحوازي) والأجاب (*) أو الكاريتاس (الحب كإنكار للذات) .

وأيد الأخلاقيون المسيحيون « الحب الأجابي » ، يعنى الحب القائم على إنكار الذات ، وباينوا مباينة حادة بينه وبين « الايروس » الذي يتسم بشهوة الاستحواز على شخص المحبوب ، لأننا في الحب الشهواني نرغب في انتماء الشخص اليانا ، وتوكيد حقنا في ملكيته ، وفي كثير من الأحيان في الصلات الرومانتيكية تعنى هذه الملكية التفرد في الاستحواز . وهذا النوع صورة أنانية أساسا من الحب ، لأننا نحرص فيه على اشتهاينا للطرف الآخر بدلا من اشباع احتياجات هذا الشخص الآخر لنا .

وعلى نحو ما فأننا نرغب في الفناء في الآخرين ، وفي إثراء أنفسنا بالاستحواز عليهم أو استيعاب ميقاتهم . وعندما نستوعب شخصا آخر في كيانتنا ، فأننا نشعر بتضخم وجودنا . وتحقق هذه الحالة أهمية كبرى لنا ، حتى وان عذت الحظ من الشخص الآخر . اذ نشعر بأننا لسنا موجودين من أجل هذا الآخر ، ولكنه هو الموجود من أجلنا ، ونحرص على هذه الصلة ، مادامت مستمرة في تحقيق النفع لنا . أما الحب الشهواني فأبشع ما فيه هو توضيحنا بخيرنا من أجل شخص آخر ، لأننا لا نبغى ما هو الأفضل لهذا الشخص الآخر ، ولكننا نبغى الأفضل لأنفسنا (٣) .

في الحب القائم على إنكار الذات ، نضع مشاعرنا الصادقة تجاه الشخص الآخر في مرتبة أسمى ، وننشد خيره قبل خيرنا ، ويدفعنا الود الى تكريس أنفسنا لصالحه . وقد يترتب على ذلك إثارة تنازلنا عن مطالبنا على التفريط في محبتنا لهذا الشخص الآخر . وبمعنى آخر ، فأننا

caritas — agape

(٤)

(٣) ينظر أحيانا الى الحب الجنسي erotic أحيانا نظرة ودود لان

الاستحواز قد يكون له آثار خلاقة ، اذا أمكن ابداع حقيقة جديدة ، او واقع جديد من امتزاج المنعرجين . ونظر فرويد اليه أيضا نظرة موجبة ، لانه باين بينه وبين thanatos أى النزوع الموت .

إذا قبلنا المثل الأعلى للحب القائم على انكار الذات ، وشعرنا بمحبة صادقة للآخرين ، فإننا سنتجرد من الأنانية ، ومن عشقنا لذاتنا ، وستستمر هذه الصلة مادامنا واثقين من انتفاع الطرف الآخر من قيامنا بهذا الدور . وإذا لم تتحقق هذه الغاية ، وتبين لنا أن صلتنا لا تحقق الخير لمن نحب ، فإننا سنقطع هذه الصلة حتى إذا تبين لنا أن مافعلناه لم يكن لصالحنا ، وقد يسوقنا عمق حبنا للشخص الآخر إلى رفض النزوع إلى الاستحواز ، لو اتضح لنا أن هذا سيعود عليه بالضرر . وربما لا نشعر بأية غيرة أو حقد إذا تسنى لمن نحب أن يهتدى إلى السعادة عن طريق شخص آخر ، لأن همتنا الأول هو إسعادنا . وإذا رفضنا في مثل هذه الحالات ترك من نحب (في حاله) ، أو أشعرتنا بسعادته بالمرارة ، كان هذا دليلاً على أننا آثرنا صالحنا على صالحه ، وأن صلتنا به كانت قائمة على الأنانية . وباختصار فإن أنصار المثل الأعلى للحب القائم على انكار الذات يرون معنى الحب « الحق » هو أن يهب شخص نفسه لشخص آخر ، ويضحي بتمركز عواطفه حول ذاته ، مما يؤدي إلى الشعور بالرضا عن سعادة الطرف الآخر لو تحققت عن طريق شخص آخر .

وهكذا لا ينظر إلى أية علاقة محبة على أنها ضرب من الصفقات التجارية ، يسعى فيها طرف لتحقيق الحد الأقصى من المزايا لنفسه ، ولكنها التزام من أجل خير الشخص الآخر . وبعبارة أخرى ، وكما قال الفيلسوف اليهودي مارتين بوبر : « اننا نتعامل مع الشخص الآخر على أنه كيان حي وليس جماداً (٤) » ، ونتفانى في علاقتنا الشخصية التي تتمثل في الود والرفقة والكرم وجميع مظاهر انكار الذات . كما أن المحبة « الاجابى » التي نمنحها للطرف الآخر ليست من الأشياء التي يجنى منها من نحب كسباً مادياً ، لأنها منزهة من أية أغراض نفعية ، كالبحث عن غم ، أو تقريباً منا سعياً وراء الزلفى أو ما نملك من سلطان . كما أنه ليس بمقدورنا سحب مودتنا له إذا خيب ظننا . فما يهمنا ليس ما يفعله الشخص ، لأن كينونته وشخصه الأهم في نظرنا . ويستحق الآخرون الحب لطبيعتهم وليس لما ينجزون . ونحن نغفر خطاياهم لأننا حريصون على استمرار ودنا لهم .

ويحرص الأخلاقى المسيحى الذى يناصر الحب القائم على انكار الذات ويفضله على الحب الحسى على نشر هذا النوع من الارتباط

(٤) انظر كتاب I and Thou تأليف Martin Buber .

بالآخرين بحيث يعم البشرية جمعاء ، ولا يكون مجرد صلة رومانتيكية .
 فيطالب بأن نحب جيراننا مثلما نحب أنفسنا ، ويفسر ذلك على أنه يعنى
 أن علينا أن نعامل جميع أقراننا من البشر بنفس العناية التي نوجهها
 لأنفسنا ، بل ونضع احتياجاتهم في مكانة أسمى من احتياجاتنا . فلا غرو
 اذا قال توما الاكوينى : « المحبة أم وأصل جميع الفضائل » (٥) ، وتعنى
 المحبة حب البشرية أو اخواتنا ، بلا تفرقة ، كما قصد الله ، وتبعا للمثل
 الذى ضربه المسيح . وقد نعجز عن الاحساس بنفس الشعور تجاه جميع
 البشر ، أو الحكم بتساويهم جميعا فى القيمة . ولكن بمقدورنا أن نحمل
 لهم قدرا متساويا من الود فى قلوبنا ، وأن يكون مسلكنا نحوهم هو المحبة
 التي تتسامى على ذواتنا . ولابد أن يكون الحب المنكر للذات نموذجا
 لجميع العلاقات الانسانية ، وأن يحل محل الحسد والحقد والضعف
 والجشع والاشتيا واللبغضاء والأناية ، وأن نتخذها اتجاها يهيمن على
 مسلكنا نحو البشرية . ويتوجب أن تقتلع روح الزمالة والأخوة النزعة
 الفردية (الفردانية) والكبرياء ، خصوصا فى علاقتنا بالفقراء والضعفاء
 والمسحوقين . فالروح البشرية فى جميع أحوالها تتميز بالنفاسة . ومن
 واجبنا بوجه خاص الحذب على الأوضاع .

وليس من شك أن النموذج الأسمى للحب القائم على انكار الذات
 هو حب الله للبشر الذى لم يمنح لهم كمقابل لأية ميزة يتمتعون بها ، ولكنه
 نعمة دائمة تغمر البشرية (٦) . ولا ينعم الله على البشر بحبه الالهى لأن
 هذا الحب حق لهم ، وإنما لأن الحب الطاهر النقى يتسم بعدم انحصاره
 فى نطاق ضيق ، وبعطائه بلا حدود ، ودون مقابل بالضرورة . فالله يحب
 البشرية لذاتها . وعلى الانسان أن يحب الله على نفس النحو ، أى ليس
 استجداء لخير بمقدوره أن يأتينا به استجابة لدعواتنا لقبولنا فى رحابه ،
 وإنما لأنه الله فحسب . ويتعين أن يكون ما يستحثنا للعناية بأقراننا من
 البشر هو الاحساس بصلتنا المشتركة بالله فى حب قوامه انكار الذات :
 « هذه وصيتى أن يحب كل منكم الآخر مثلما أحبكم (يوحنا ١٥ : ١٢) » -

(٥) caritas omnium virtutum et radix
 كساب Summa Theologica للقدس Thomas Aquinas ترجمه الى

الانجليزية الآباء الدومنيكيون .

(٦) على الرغم من أن حب الله للانسان يتحقق بلا شرط مسبق ، إلا أن
 النظرة المسيحية ترى أن هذا الحب بمنابة الثمرة التي نجنيها من وراء الايمان
 بالمسيح . وعلى هذا النحو تتحرر الطبيعة الآتمة للبشر ، ويقبلون فى عالم النعمة
 الالهية .

« على كل انسان أن لا يسعى لتحقيق خيره فحسب • وانما عليه أن يبحث عن خير جاره » (٢٤ : ١٠) •

ومن المفارقات أن يجيء في نداء المسيحية القول : « بأننا نجنى بمقدار ما نبذر » بمعنى تبادل النفع ، لأن الفضيلة تكافئ نفسها • فنحن عندما ندفع ذواتنا للاندفاع لخالقنا ولأقراننا في حب قائم على انكار ذاتيتنا ، فإننا نزداد ثراء في داخلنا • فكما نفقد أنفسنا ، فإننا نكسب أنفسنا • وبدلاً من أن يستوعبنا الآخرون ، فإننا نمر بتجربة نهب فيها أنفسنا لعملية خلق عميقة • وبدلاً من أن نشعر باغراب أنفسنا ، وتركبنا الهموم • ونحس بعدم الرضاء والانزعاج داخل أنفسنا ، فإننا نهتدي الى حالة سكونية نتصالح فيها مع الله وكوامننا •

العدالة الالهية

ويؤدي الحب القائم على انكار الذات الى نظرة خاصة للعدالة يتجلى فيها أيضاً الفارق بين فكر العهد القديم وفكر العهد الجديد • • فخلافاً لما جاء عند العبرانيين الذين اعتقدوا في وجوب اعطاء كل شخص ما يستحق ، اتجه المسيحيون الى اعطاء الشخص ما يحتاجه • واستناداً على الاعتقاد الميتافيزيقي في قانون القصاص ، الذي ينص على امكان توقيع الشخص التعرض لما ألحقه بالآخرين ، تصور العبرانيون القدماء العدالة كعملية موازنة تعطى الشخص ما يستحق بالتمام والكمال • وتسفر الموازنة اما عن تساوى الحسابات ، أو التعويض عن المستحقات • فاما أن تتعادل الكفتان في ميزان العدالة ، أو يتعرض المجرم للانتقام المناسب لجرمه • وعلى أية حال ، فإن مذهب العين بالعين والسن بالسن يعبر عن هذا المعنى • وساد الاعتقاد آنئذ أن المعاملة على هذا النحو هي المعاملة العادلة •

وعلى نقيض ذلك ، يسعى المسيحيون لتزويد الشخص باحتياجاته دون نظر الى ما يستحقه مسلكه ، وبدلاً من أن يتمثل الانتقام في المعاملة بالمثل ، أو في شكل ماثوبة الشخص أو عقابه بما يتناسب وما يستحق ، فإن العهد الجديد يشدد على تقديم العون للشخص حتى يبرأ من علته ، وينظر الى خطاياه على أنها دليل على حاجته للرعاية والمحبة • ولا يلتفت اطلاقاً الى وجوب دفع الشخص مقابلاً لجرائمه ، أو تعويضه عن أية جرائم ترتكب في حقه • ويكتفى بتزويد الشخص بما يعتقد أنه حاجاته

الأساسية(٧) • وكما أشير عند مناقشتنا للنظرية النفعية فى العقوبة (الفصل الثانى) فاننا لانسعى الى ارغام الشخص على السداد مقابل ما اقترف من جرم ، ولكننا نسعى للذهوض به ، وهذا يعنى التركيز على كيفية مساعدة الشخص بدلا من حسابه على ما اقترف •

وهكذا تكون العدالة الالهية ، كما وردت فى العهد الجديد قد ركزت على الاحتياجات وليس على الأهمية للثواب أو العقاب ، وعنيت بقضاء الشخص بدلا من مجازاته بما يستحق نظير ما اقترف من جرائم • فمثلا - الطفل الذى يقبض عليه متلبسا بسرقة الحلوى من أحد الأوعية قد يستحق علكة حامية ، أو تذنيبه فى حجرته فترة من الزمان ، أو حرمانه من بعض المميزات ، ولكن هذا الطفل قد يكون أحوج الى المزيد من العطف (ويكون الغذاء تعبيرا عن ذلك) أو ربما يكون جوعانا حقا ويحتاج الى مزيد من الطعام ، أو فى حاجة الى الانتباه اليه ، ومن ثم فانه يفضل الانتباه السلبي الذى قد يتخذ مظهر العقوبة على تجاهل شخصه • ويتمثل الموقف المسيحى فى هذه الحالات فى تزويد الطفل بالمحبة والقوت والانتباه وكل ما يحتاجه بدلا من توقيع العقوبة التى يستحقها المخطئ • وعلى نفس النحو ، فقد يقال ان القاتل يستأهل الاعدام ، ولكنه ربما كان أحوج الى الحكم بسجنه حتى يستطيع مراجعة نفسه وتبديل مسلكه اثناء فترة السجن • وبعد أن كان اتجاه العهد القديم يتمثل فى معاقبة القاتل بقسوة حتى يفى بدينه للمجتمع ، رأينا العهد الجديد يؤثر المغفرة وخلص الشخص • ولا يخفى أن حالة الطفل وحالة القاتل تحتلان نقيضين متطرفين ، ولكن مبدأ العدالة واحد • اذ ترمى العقلية المسيحية الى تجسيم هذا المبدأ فى التعبير عن الحب الصادق لشتى التجارب الانسانية باختلاف ألوانها ، لأن البشر يكونون فى أمس الحاجة الى الحب عندما لا يستحقون الا أقل قدر منه •

والنظرة المسيحية للعنف حصيلة للتصور الالهى للعدالة ، الذى اتخذ

(٧) أخذت الفكرة المسيحية عن العذاب بجهنم أحيانا تشوشا ملحوظا عند علماء اللاهوت لصعوبة التوفيق بين هذه الفكرة والتصور العام للتسامح • واقترحت فكرة الإبداع المؤقت بجهنم ، وتضمن اللاهوت الكاثوليكي الاعتقاد فى وجود مطهر يمثل مرحلة وسطى تعاقب فيها النفوس وتطهر من خطاياها • غير أن هذه المعتقدات المعتدلة ذاتها قد بدت متناقضة مع العقيدة التى تؤمن بعدم الرد بالمثل • فإذا أرغم المسيحيون على مساعدة حتى الأثمين غير التائبين سيصعب ادراك لماذا يطالب الله بالعقوبة ، ومنحهم ما يستحقون •

فى نهاية المطاف مظهر الحب القائم على انكار الذات • فى العهد الجديد.
يدعون المسيح « الى تقديم الخد الآخر عندما نتلقى لكمة على أحد الخدين ،
وأن نعطي رداء لأى شخص عندما يطلبه ، ويطالبنا بأن نكف عن مقابلة
الشر بالشر ، بل نقدم الخير كمقابل للشر (ان اطفاء النار يكون بالماء
وليس بالنار ، وأن لا نرد على الآخرين بنفس روحهم ، أو بطريقة
الاقتصاص ، بل علينا مراعاة الشفقة والحذب عليهم لأنهم بحاجة لذلك) •
ويشر المسيح بالفهم والتسامح والسلام والرحمة بدلا من العدوان والعنف
ودعانا الى عدم ايداء الآخرين ، وبعدم الاقدام على ذلك حتى اذا تعرضنا
لايذائهم(٨) • فعليتنا لا نرد على الاساءة بمثلها ، بل نحب اقراننا
من البشر حبا كافيا يحول دون الاضرار بهم بالرغم من أننا سنعانى منهم :
« سامحهم (يارب) لأنهم لا يعرفون ما يفعلون » • هذه هى صيغة المسيح
عندما تعرض هو بالذات للضيم والصلب • فمن الحقوا الأذى بالمسيح
قد سلخوا مسلكا آثما لجهلهم بكلمة الله ، وسيتهم بالذنب نفسه وبخيانة
المبادئ الالهية من قلدتهم فى قسوتهم(٩) • وصرح المسيح (انجيل متى
٤٤ : ٥) : « حب أعداءك وصل من أجل من اضطهدوك » •

ويأمل المسيحيون بالمثل الذى ضربوه بشجاعتهم والتزامهم بأوامر
الله ، وايضا عن طريق دعوتهم الى اتباع تعاليم الدين ، ان يدرك الآخرون.
فضائل الأسلوب المسيحى فى الحياة ، ويأمل المسيحيون عن طريق الشرائع
والقدوة نهى الناس عن التعلق بالحياة ، والاندفاع فى هذا السبيل ، ومن
تأثير الكبرياء ، والى اللجوء الى اتباع اجراءات ثارية ، وأن نتجه
عوضا عن ذلك الى الالتفاف حول مبدأ آخر يدعوننا الى التفانى ووضع
خدمة الآخرين فى صدارة اهتماماتنا •

(٨) سبق سقراط المسيح تاريخيا فى ترديد هذه الفكرة فقد ذكر الفلاطون على
لسان سقراط : « علينا أن لا نرد الاساءة بالمثل ، مهما كانت الاساءة التى اصابتنا » .
(فيثيفى) على الشخص أن يفعل ما يراه صوابا .. فليس ايداء الآخرين ، أو الانتقام
أو مقاومة الشر بالشر بالطريق الصحيح على الاطلاق The Works of Plato
ترجمة B. Jowett .

(٩) اختلف المسيحيون فى تمسكهم بالاتجاه المسالم - فبعضهم مثل تولستوى
فى كتاب A Confession, The Gospel in Brief and what I believe
ترجمة Maude, Aylmer قد آمنوا بالابتعاد عن العنف كمبدأ مسيحى.
اساسى . أما الآخرون فقد قبلوا اتجاه « الكنيسة المجاهدة »
militant church وبرروا قيام محاكم التفتيش والحروب الصليبية .
وهناك سوابق ثوروية لكلتا النظريتين ، فلم يقتصر المسيح على الدعوة لارادة الخير ،
ولكنه جلد المرابين وطردهم من العيد .

أخلاقيات المواقف

هناك الكثير مما يمكن أن يقال عن الأخلاقيات المسيحية ، وبخاصة كما فسرها رجال اللاهوت الكاثوليك من أمثال القديس أغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) والقديس أنسلم (١٠٣٣ أو ١٠٣٤ - ١١٠٩) والقديس توما الاكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤) وزعماء البروتستانت كمارتين لوتر (١٤٨٣ - ١٥٤٦) وجون كالفان (١٥٠٩ - ١٥٦٤) والمحدثون من علماء اللاهوت مثل راينولد نيبور (١٨٩٢ - ١٩٧١) وكارل بارت (١٨٨٦ - ١٩٦٨) واميل برونر (١٨٨٩ - ١٩٦٦) وبونهورف (١٩٠٦ - ١٩٤٥) وبول تيليش (١٨٨٦ - ١٩٦٥) . غير أن الحديث بإفاضة عما أسهم به هؤلاء اللاهوتيون قد يبعدنا عن مجال بحثنا . ومع هذا فقبل ترك الكلام عن المسيحية لابد من التنويه بالحركة الأخلاقية المعاصرة التى اجتذبت أتباعا مرموقين ، وصادت بعض الشبهة . انها حركة أخلاقيات المواقف ، وأخلاقيات المقامات « أو » الأخلاقيات المستحدثة « التى أصبحت ترتبط بأسماء علماء اللاهوت : رودولف بولتمان وجون روبنسون وجوزيف فلتشر .

ويشترك هؤلاء اللاهوتيون المعاصرون فى معتقدات بالذات هم وحركة « الله قد مات »(*) التى ترى أن النظرة التوراتية العتيقة عن الله لم تعد تناسب الانسان المعاصر ، ولكن اهتمامهم الأساسى يتركز على أولوية المحبة كمبدأ لتوجيه المجتمع . فهم معنيون بالأخلاق أكثر من عنايتهم بميتافزيقا الفكر المسيحى . وراوا عدم التوقف عن الدعوة لانقاذ أخلاقيات المحبة حتى اذا اختفى الاعتقاد الدينى اختفاء تاما ، أى أنهم عندما يفرغون ماء الاستحمام بعد اتساخه لن يلقوا بالطفل عندما يكون داخله . ويريد هؤلاء اللاهوتيون إعادة تعريف الله على نحو يناسب البشر ، بحيث نتخلى عن التصور العتيق للاله المشرع والاله القويم الذى يسسن لنا شرائع محفورة على قوالب صخرية والذى ينادى بأقوال ماثورة عن كيف نحكم أنفسنا . وسواء اتخذت هذه القوانين شكل العهد القديم عندما تحدث عن السرقة واشتناء امرأة الجار ، أو اتخذت شكل مبادئ العهد الجديد عن العدالة الإلهية وعدم مقاومة الشر ، الا أن هذه الشرائع لا تزودنا بأية أخلاق أساسية . فلم يعد بمقدورنا توكيد تصور الله الذى يعلو ما يجول فى خاطره من مبادئ ، أو قبول هذه المبادئ على انها مطلقة ومقدسة .

(*) عبارة مشهورة لنيثشة جاهر بها فى مرحلة مرضه الأخيرة .

وتبدو هذه الأخلاقيات فى نظر علماء اللاهوت المعاصرين « أخلاقيات مواقف » ، بمعنى أن تطبيق أى مبدأ بالذات أو أية قيمة يتوقف على الموقف أو السياق . وعلى عكس ما قاله كانط ، فإن أخلاقيات المواقف لا تشجب بالضرورة الانتحار أو الكذب . فربما كانت مثل هذه الأفعال قد أملت لها الظروف التى اقتضت التضحية بالأمانة والشرف والولاء ، بل وحتى بالحياة نفسها من أجل غاية أخلاقية عملية . فلا وجود لمبدأ أخلاقى للممارسة يصلح بصفة كلية . ولكن كل مبدأ يكتسب قدسيته فى نطاق مقام خاص به يقرر مشروعية تطبيقه ، ويحله شرعا . فعلينا أن نفصل رداءنا الأخلاقى بحيث يناسب قسما كل مناسبة (١٠) .

والقاعدة السلوكية الوحيدة التى يرضى عنها أنصار أخلاقيات المواقف لا تتمثل فى صورة قانون على الإطلاق ، ولكنها تتخذ روح المحبة القائمة على انكار الذات ، التى لا ينشد فيها الشخص غير خير جاره . فبدلا من الخضوع لحكم قواعد محددة يتعين اتخاذ المثل الأعلى المسيحى للمحبة كمييار أدق للسلوك . ولا يهم فى نظر هؤلاء الأنصار أى المبادئ أو القيم هى التى ستختار ، مادام باعث اختيارنا هو مشاعر الغيرية . وفى بعض المقامات ، ربما تكون القوة هى الأنسب ، بينما فى مواقف أخرى ، يوصى باتباع المسالمة . ويعد الاتجاهان صائبين مادام بالاستطاعة تحقيق بعض الخير عن طريقهما لأولئك الذين يتأثرون بالأفعال . وعلى هذا النحو بمقدور المسيحى تبرير الحرب الصليبية ضد المسلمين فى القرن الثانى عشر والقرن الثالث عشر ، أى فى نفس الوقت الذى كان القديس فرنسيس يدعو فيه إلى الرقة ويقدم عظامه للعصافير ! . وأحيانا قد تكون الأمانة مطلوبة ، وفى أحيان أخرى ربما كان الخداع هو الأصوب . وفى مناسبات معينة ، يكون التواضع هو الأفضل ، بينما فى موقف آخر يجب اتباع الكبرياء . وفى جميع هذه الحالات يتحقق مطلب المحبة . فلا وجود لأية « إطلاقات » فى نظر أخلاقيات المواقف ، وإنما مجرد التوجه بالمحبة للبشرية والعناية بأمرها هو الذى يبرر قبول أو رفض أية مبادئ تبعاً لما يتطلبه الموقف .

ويذهب أنصار المواقف بعيدا إلى حد قولهم أنه على عكس ما تدعو إليه تعاليم المسيحية فبالاستطاعة تبرير أى فعل بالرجوع إلى النتائج ،

Six Propositions : The New Look in Christian Ethics
Joseph Fletcher.

يعنى اعتمادا على ما يحققه لصالح البشر • ولقد بين جوزيف فلتشر بطريقة لا يتطرق اليها الشك أن الغاية تبرر الوسيلة ، وليس بمقدور أى شئ آخر تبريرها ، وزعم أن علينا أن نختار الوسيلة المناسبة مع الحرص على انكار الذات ، وأن نتبع أية وسائل تتطلبها المحبة لتحقيق خير البشر • فكما قال القديس بول : أن الشرعية ليست هى التى تضيف القيمة للفعل • فالعبرة هى هل هذا الفعل مناسب وبناء وله دور تهنيدى • ففي سياقات معينة ، قد يعود الطلاق والأجهاض والموت المفاجئ ووسائل تنظيم النسل وما أشبه ، ببعض النتائج المفيدة ، ومن ثم يكون الحب الإجابى هو الذى أملى استعمالها (١١) •

فى نظر أنصار أخلاقيات المواقف اذن ما تحققه الأفعال من مزايا هو ما يهم • وقد ترغمنا المحبة على أداء هذه الأفعال بغض النظر عن الترانين الدينية • وكما كتب فلتشر : فان الأخلاقيات المسيحية « لا تحيا اعتمادا على الشرائع ، ولكنها تحيا اعتمادا على المحبة ، وما فى العالم من نسيبات • • فهمتها الدائمة هى ابتكار استراتيجيات وتكتيكات لتحقيق المحبة فى سبيل المسيح » (١٢) •

وبالاستطاعة الربط بين اتجاه النظرية المسيحية التقليدية واتجاه أخلاقيات المواقف ، اذا راعينا اشتراك الاتجاهين فى عنصر المحبة وانكار الذات الإجابى • غير أن أخلاقيات المواقف ابتعدت ابتعادا جذريا عن التعاليم التقليدية عندما اعتمدت اعتمادا كاملا على المحبة وغايات الأفعال كمعيار أخلاقى ، ولكنها عندما قامت برد فعل ضد التمسك بالسنة والشرائع ، وركزت على اعطاء المحبة الصدارة ، فانها قد سارت فى ركاب الدفعة الأساسية للعهد الجديد •

تقييم نقدى

١ - من المشكلات الواضحة التى تثار فى حالة الأخلاقيات المستندة الى كلمة الله ، امكان حدوث تساؤل حول معنى كلمة الله • فكثيرون هذه الأيام يطالبون ببرهان تجريبي وحجج عقلانية ، لا يظن أن الدين بحكم طبيعته على استعداد للتزويد بها • ويعتقد علماء اللاهوت أنه لا معنى للقول بأنه من غير المقدر الإشارة الى مسألة الله على أنها من المسائل

(١١) نفس المصدر •

غير القابلة للبرهان ، لأن هذا يصح أيضا عن الهة أساطير الشمال والاعريق الرومان والمصريين القدماء ، فثمة احتمال لوجودهم أيضا ، وأن كان هذا الاحتمال لا يكفي لاقناع الانسان الحديث بالنزوع الى الايمان . اذ يحتاج العقل المعاصر الى شيء موجب من قبيل الدليل ، وليس باستطاعته التسليم بالايمان لمجرد عدم وجود دلالة تنفى وجود الله . وبالمثل فان الالتجاء الى الايمان الأعمى لا يترك أى أثر على الانسان الحديث ، فيتعين ألا يرتكن الايمان على الاعتقاد بغير برهان واف ، فلا بد من الحصول على اثبات يتجاوز النقطة التى يتوقف عندها الدليل . . وفى العصر الحالى ، هناك عدد لا بأس به من الناس يعتقدون أن هناك افتقارا الى نقطة انطلاق ينطلق منها الدليل . فلا بد من وجودها قبل القفز الى الايمان ، وبغيره فان الأخلاقيات التى تعتمد على سلطانه ستتبدد .

ولا تظهر هذه المشكلات عند الاتقياء الورعين ، الذين يظل الله فى نظرهم قوة حية تتكشف فى الأسفار المقدسة ، وتتجلى طيلة حياتهم فى عدد لا حصر له من التجارب الروحية ، أى يظل الله فى نظرهم رب كل سنة أخلاقية يتبعونها فى مسلكهم .

٢ - على أن هناك مشكلة أخرى تبرز عند المؤمن الذى يعتقد أن الله مصدر الأخلاقيات (١٣) . فكما ذكر فى الفصل الأول فان الفعل لا يوصف بالحق لأن الله شاء ذلك ، وانما الأصح هو أن الله يشاء الفعل لأنه حق . وبعبارة أخرى ، ليست القيمة الأخلاقية مستمدة من اقرار الله لها ، ولكن الله يقر ما هو ذا قيمة فى الواقع ، ومن ثم تكون الأخلاق مستقلة عن الله أكثر من كونها مستندة الى سلطانه . فليس بمقدوره اذا رضى عن شيء ما أن يحول الخطأ الى صواب ، أو يحول الصواب الى خطأ بعدم اقراره له . فاذا كان التعذيب بلا مسوغ لأخلاقيا ، فلا يمكن اعتمادا على غفران الله جعله أخلاقيا ، واذا كان الاشفاق على العاجزين أمرا أخلاقيا ، فانه لن يتحول الى شيء لا أخلاقى اذا عدل الله عن موقفه من هذه الفضيلة .

وبالاستطاعة طرح هذه النقطة بصورة أخرى اذا قلنا ان الله لا يقر

(١٣) استطاع النظر الى Emil Brunner كممثل لهذا الاتجاه ، عندما كتب ان كل ما يريد الله سيصبح خيرا أو حقا . « فارادة الله تسود كل شيء بصفة مطلقة » وكل ما يفعله الله ويريد خيرا ، وكل ما يتعارض مع ارادة الله شر . انظر كتاب The Divine Imperative. A Study in Christian Ethics
ترجمه من الألمانية الى الانجليزية . Olive Wyon .

الأفعال نزولياً ، وإنما اعتماداً على أسباب قوية ، يعنى أنه يدرك القيمة الكامنة فى صورة معينة من السلوك ، ومن ثم فإنه يأمر البشر باتباعها . ونحن من جانبنا قادرون على تقدير القيمة الأخلاقية لأوامره ، ولأنها تعبيراً عن ارادة تعنتية ، وإنما هى أحكام صائبة أخلاقياً جديرة بالتقدير .

ومن هنا تجيء قوة هذا النقد لأنه يرى عدم وجود نظرية عن الاله قادرة على توفير أساس لمذهب فى الأخلاق . فالله قد أمر بأفعال معينة ارتكنا على تميزها بخاصية أخلاقية . وهكذا يكون وجود الله بعيد الاتصال عن مسألة أحقية الأفعال لأنها تظل توصف بالأحقية حتى لو افترضنا عدم وجود اله .

٣ - وفيما يتعلق بفكرة الله فى العهد الجديد ، فلما كان الله ، كثيراً ما يظهر بمظهر الطغاة أكثر من ظهوره بمظهر العادل القويم ، فإن هناك أسئلة تثار حول كفاية هذا التصور . فلربما أمكن تصور وجود اله أقل من الاله القادر على كل شيء . فلا ننسى أن الفيلسوف الأمريكى وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) قد أشار الى أن الله قد يفتقر الى القوة التى تساعد على الحيلولة دون وقوع الشرور الطبيعية ، وبذلك حاول جيمس حل مشكلة الشر ، وحافظ فى ذات الوقت على شخصية الله على أنه أقل من أن يوصف بالعالم بكل شيء . فمثلاً قد ينظر اليه على أنه لا يملك بعد النظر الذى يمكنه من التكهّن بجميع التفرعات التى طرأت للخلقة . غير أن الله اذا لم يتصف بالخير الكامل سيتعذر الاعتراف به كاله على الإطلاق . فلربما بدا شعور الاله الشرير فى نظر مفهومنا المعاصر لطبيعة الله دالاً على وجود تضارب منطقي ، لأن فكرة اله ينقصه الخير ستبدو شعوراً غير واثق للكائن الأسمى . فمن الناحية النظرية ، فإننا نود أن نعتبر الله قادراً على كل شيء ، عالمًا بكل شيء ، وخيره يعم كل شيء . ولكننا اذا أرغمنا على التخلي عن الايمان بكماله الشامل ، ربما كنتيجة لمشكلة الشر ، أو لعدم ثقتنا من أن هناك من يستجيب لصلواتنا ، فإننا سنحجم كثيراً عن الاستغناء عن صفة الخيرية .

وهكذا يكون تصور العهد القديم لله قد انتقد لأنه صور الله كسلطة أبوية خارقة بدلاً من أن يصوره كاله خير يمكن أن تفسر أوامره على أنها تستند على أساس أخلاقى . وبالمقدور أن تتعرض للشك أيضاً فضيلة طاعة هذه الأوامر لمجرد أنها صدرت عن الله ، وليس لأنها حق . فليس لدينا التزام بإطاعة الأوامر لمجرد أنها صادرة عن سلطة ما ، فلا بد أن تثبت هذه السلطة

إنها جديرة بالطاعة ، وأن تكون الأوامر مسايرة لقيمنا الأخلاقية • وبغير ذلك ، ليس هناك ما يحول دون ظهور أفعال ممقوتة كالتضحية بالأشخاص عند قبائل الأنكا ، وعبادة الخانقين(*) فى بومباى بالهند ، أو تعذيب الهراطقة ، أو احراقهم بمحاكم التفتيش فى أوربا فى العصور الوسطى • ولقد جرت مثل هذه الأشياء جميعا باسم طاعة ارادة الله •

وقد يقول المتدينون الآن ان هذه الأشياء لم تعبر عن الارادة الحققة ولكنها كانت مدركات شائئة لهذه الارادة ، لأن الله لايمكن أن يأمر باتباع مسلك يتصف بالقسوة • وعندما يقال ذلك ، فإن الشخص يكون قد اكد الاعتقاد بأن الله « الحق » خير ، ولا يشاء غير الأفعال التى تتصف بأخلاقياتها الحققة • ومن المهم أن يلاحظ هنا أن الله قد نظر اليه على أنه يصدر الأوامر ، وأن علينا اطاعتها لنفس السبب ، يعنى لأنها حق •

٤ - على الرغم من أن المثل الأخلاقية للعهد الجديد لا تركز على فكرة الطاعة العمياء ، إلا أنها قد تنتقد بناء على أسس أخرى • فأولا - لقد واجهت الأخلاقيات المسيحية اعتراضات تتعلق بإمكان تنفيذها عمليا • • • وما من شك أن مبدأ الحب القائم على انكار الذات ، والاستجابة لحاجات الناس مثل أعلى • ولكن من يدبر عملا ، ويستند الى هذا الأساس مصيره هو الافلاس • فمثلا ليس بمقدور صاحب أى مصرف أن يتبع مبدأ : « أعط من يسألك حاجة - لا تدر ظهرك لمن يطلب الاقتراض منك » (متى ٤٢ : ٥) • وفى العلاقات الدولية قد يتعرض المسيحيون للخطر ، اذا عاملوا أعداءهم كاخوة ، وعملوا لصالحهم ، كما يتعرض لذلك أيضا عائلاتهم وأمتهم ، فمثلا ليس هناك ما هو أحب لقلب الديكتاتور الشمولى من اتجاه عدم المقاومة وفى مثل هذه الحالة ، سيساعد المسيحيون من أنصار حركة السلام على فتح الطريق أمام الشر نتيجة قصور فهمهم ، أى عدم معارضتهم له • واذا أريد أحداث تغيرات موجبة فى أحوال العالم ، لن يكون الاكتفاء بالدعوة الى اشاعة المحبة فعلا • أجل لو اتبع كل انسان فى علاقاته المثل الأعلى للحب القائم على نكران الذات ، لكان بالمقدور خلق الجنة على الأرض ، ولكن اذا قامت أقلية بالتصرف على نحو بعيد عن الأنانية ، وقام الباقون بالتصرف على نحو أنانى ، ستصاب هذه الأقلية بالخذلان ، وتذهب ضحية فى الصراع من أجل القوة ، ولن يتحقق الا النزر اليسير من الخير •

ويدرك المسيحيون من علماء اللاهوت المصاعب العملية المترتبة على تطبيق الحب القائم على انكار الذات ، ويعرضون تنازلات شتى لمواجهة المسائل الاقتصادية والسياسية الواقعية . ويتفاوت حظ هذه التنازلات من النجاح . ولكنها تنحرف بعيدا عن أخلاقيات المسيحية . ولقد استخلص عالم اللاهوت المسيحي البروتستانتي راينولد نيبور أن علينا التخلي عن قانون المحبة ، وأن نعترف بالأفعال الشريرة لو أردنا النهوض سياسيا بالعالم . وربما سلك الأفراد في معاملاتهم المتبادلة مسلكا عادلا ودودا ، « ولكن الجماعات أو الطوائف الانسانية جميعا تجنح الى المغالاة في السلب والنهب أكثر من الأفراد الذين تتألف منهم هذه الجماعات . انهم يضعون أيديهم على كل ما يتيح نفوذهم » ، ومن ثم فليس بمقدورنا أن نتوقع أحداث تقدم أخلاقى على نطاق واسع عن طريق التقاعس أو العزلة واتباع سياسة المسالمة ، اللهم الا اذا اتبعنا التكتيكات الشريرة التى اشتهرت بها الطوائف العنصرية والاقتصادية والقومية . فلابد أن تثلوث أيدينا ، ثم نطلب الغفران بعد ذلك ، وحينئذ سيستجيب المسيح لمطلبنا ويقبل عذرتنا^(١٤) ولربما أصاب نيبور فى تقديره ، ولكن نظريته لم تشسر الى تعذر تطبيق أخلاقياته المسيحية عمليا فى المقامات الاجتماعية الخالية من مثل هذه الأوصاف .

٥ - هناك مشكلة رئيسية ثانية تخص تصور الحب القائم على انكار الذات ، وترتبط هذه المشكلة بالصراع الذى قد ينشب بين روح المحبة والقوانين الأخلاقية التى جاءت فى العهدين القديم والجديد . ويبدو أن الأصوب هو إثبات المحبة المسيحية على حرفية القانون واتباع نظرة أخلاقيات المواقف ، واشادتها بأهمية المحبة ، ولكن هل بالاستطاعة دائما انتهاك القواعد الأخلاقية باسم المحبة ؟

ربما بدأ من الغريب أن نتناسى ونغفل المبادئ الخاصة بالاغتصاب وسفاح القربى واحترام الآخرين وتخفيف المعاناة وتجنب القسوة ، وعدم مراعاة ما جاء فى الوصايا العشر وموعظة الجبل وما قدمته من قواعد للسلوك الأخلاقى . ومامن شك أن الحب القائم على انكار الذات جانب حيوى من الأخلاقيات المسيحية ، ولكن لعل دورها قد بولغ فى تقديره من حيث قدرته الدائمة على ابطال أى مبدأ أخلاقى . فضلا عن ذلك ، فاننا اذا اتبعنا هذا الاتجاه سيكون معنى ذلك تجردنا من أية اتجاهات أخلاقية

راسخة ، وسترزح ضمائرنا تحت عبء ثقل عندما تحاول تحديد أفضل سبيل للتعبير عن روح المحبة ، ولابد ان أى اتجاه قائم على محبة البشر سيؤدى بالطبع الى صوغ مبادئ معينة يتجسم فيها الحب . وهذا ما توافر لنا فى تراث الأخلاقيات المسيحية . وإذا تجاهلنا هذه المأثورات من المبادئ الأخلاقية ، فاننا سنكون قد حكمنا على انفسنا باعادة تكرار انشائها من جديد .

وهكذا يتضح أنه من غير المقدور بكل بساطة تضحية المبادئ فى سبيل النزوع الى المحبة . فلا بد من مراعاة العاملين ، مما يؤدى الى حدوث توتر داخل الأخلاق المسيحية حول أى العاملين سيتخذ الصدارة فى مختلف الأحوال . ولقد أخطأت روح شريعة العهد القديم فلم تحقق البديل الأول ، وأخطأت أخلاقيات الموقف فلم توفق فى الاتجاه الآخر ، بحيث أصبحنا نواجه مأزقا يقع على عاتق المسيحية حله ، وينصب على كيفية المواءمة بين « المبادئ » و « المحبة » .

وكما هو الحال فى أخلاقيات الواجب ، فان الأخلاقيات الدينية بوجه عام قد جاءت بنظرية دينطولوجية قائمة على تصور مثير للعجاب ، ولكنها حافلة بهنات جوهرية تبين عند البحث والتحليل . وبمقدورنا أن نضع الأخلاقيات الكانطية تحت فئة الدينطولوجية (القاعدة)، أما الأخلاقيات الدينية فتتأرجح بين دينطولوجية القاعدة ودينطولوجية الفعل . ويتضح ذلك عند الانتقال من أخلاقيات العهد القديم عبر العهد الجديد الى أخلاقيات المواقف (التى ربما اقتربت من « الغائية » ، عندما ركزت على غايات الفعل) . غير أنه فى جميع صيغ الأخلاقيات الدينية ، ثمة صعوبات نظرية وعملية تبرز وتدفعنا الى الارتياح فى قيمتها حتى وان ظللنا نحرص على احترام سمو المشاعر الكامنة وراءها . وكما سبق التنويه ، بالمقدور توجيه النقد الى الأخلاقيات المسيحية من ناحية أساسها القائم على الايمان بوجود الله ، وهو ايمان لا تشترك فيه الكافة ، ومن ناحية لامنتطقية استمداد القيم من ارادة الله . ولقد اتضح أن فكرة العهد القديم عن الله مشوبة بما يعترىها من نقص فى الصفات الأخلاقية مما أدى الى الارتياح فى فضيلة طاعة هذا الاله ، وانتقدت أخلاقيات العهد الجديد لأنها غير عملية ، ولما ظهر فيها من تباين بين المبادئ المسيحية وروح الحب القائم على انكار الذات . وساقطنا هذه الأسباب الى الحيرة فى امكان اتباع الأخلاقيات الدينية كأساس للعيش . على أن التواضع يفرض علينا وجوب التدقيق

والحرص عند الحكم على أية نظرية ظلت على قيد الحياة عدة آلاف من السنوات .

خلاصة الفصل

بدأ هذا الفصل بعرض عام للأخلاقيات الدينية من خلال ما كتب عنها في تراث الفكر الغربي ، ثم اتبعناه بشرح للدفعة الأساسية لتصوير العهد القديم لله وللالتزامات الانسانية تجاهه . ثم جاء بيان الأخلاقيات المسيحية ، وما يتعلق منها بتصوير الاله في العهد الجديد . ونوقش التصوير الأساسي للحب القائم على انكار الذات باعتباره متباينا « والايروس » وبالإضافة الى العدالة الالهية والنزوع نحو العنف . وتعرضنا بعد ذلك باختصار للموقف المسيحي المعاصر لأخلاقيات المواقف ، واختتم الفصل بتقييم نقدي للأخلاقيات المسيحية في صورتها العامة والخاصة .



حادى عشر - الوجودية

للفلسفة الوجودية تاريخ عاصف ابتداء من بدايتها فى القرن التاسع عشر حتى ازدهارها (على طريقة شجيرات الحسكة الشائكة المتشابكة الأوراق والأغصان) فى منتصف القرن العشرين . وحذف النقاد الحركة من تاريخ الفكر بحجة تشجيعها على الفوضى الأخلاقية، وإشاعة النزعة الفردية، بتبريرها الاغتراب فى المجتمع والتعطل والضجر(*) ، ولتمرغها فى المظاهر الخسيسة والمنحرفة للحياة الانسانية ، ووصف أحد الكتاب الوجودية بأنها « خليط من سوداوية الشمال وإباحية باريس » ولكن رغم كثرة الانتقادات التى تصاعدت من منابر الكنيسة وقاعات المحاضرات بالجامعات فإن الوجودية استطاعت الصمود واستهوت الكافة . ولا بد من النظر إليها كحادى الحركات الفلسفية الرئيسية فى العصر الحديث . ولعل الفيلسوف الأمريكى وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) قد أصاب وجه الحقيقة عندما حدد المراحل الكلاسيكية لأية نظرية وما تتعرض له من حظوظ : « فى البداية .٠ تجاهم النظرية الحديثة وتوصف بالسخف ، ثم يعترف بصحتها ولكن بتحفظ مؤداه أنها شئ واضح كالشمس وتافهة ! ٠٠ وأخيرا يعترف بأهميتها البالغة الى حد يدفع أعداءها الى ادعاء فضل سبق اكتشافها » (١) .

والظاهر أن الوجودية قد مرت بجميع هذه المراحل ، وقد استوعبت الآن من قبل جملة نظريات ، وصيغت الفكر المعاصر بصيغة خاصة .

وينظر عادة الى سورين كيركجورد (١٨١٣ - ١٨٥٥) كمؤسس الوجودية التائليهية ، وإن كان بليز باسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) قد سبق له تصور الكثير من شواغلها(٢) . وبوجه عام ينظر الى فردريش نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) على أنه مؤسس الفرع اللادينى من الوجودية . وفى

ennui

Essays in Pragmatism. — W. James

(★)

(١)

Thoughts — B. Pascal ترجمها من الفرنسية الى الانجليزية

(٢)

W.F. Trotter

القرن العشرين تضم قائمة الفلاسفة الوجوديين أسماء مارتين هايدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) وكارل ياسبرز (١٨٨٣ - ١٩٦٩) وجابريل مارسيل (١٨٨٩ - ١٩٧٣) وجان بول سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) (٣) ، بطبيعة الحال ، ويعد التعبير عن المعتقدات الوجودية فى صورة أدبية على الدوام ركنا مكملا للحركة ، ويدرج ضمن قائمة الكتاب الذين تناولوا مسائل وجودية فرانز كافكا (١٨٨٣ - ١٩٢٤) وفيدور دوستويفسكى (١٨٢١ - ١٨٨١) وراينر ماريا ريلكه (١٨٧٥ - ١٩٢٦) وأندريه جيد (١٨٦٩ - ١٩٥١) وجان جينيه (١٩١٠ - ١٩٨٦) والبير كامى (١٩١٣ - ١٩٦٠) واشترك هؤلاء المفكرون والكتاب فى التأثير على نحو ملموس فى نظرتنا الحديثة للإنسان ، وفى الأسلوب الواجب اتباعه فى الحياة ، وتحقيق وجود ندى بال .

نقطة البداية

يؤثر الوجودى بدلا من البدء من مستوى احدى النظريات المجردة التى يشترك منها دور الانسان فى النسق الجامع للأشياء ، أن يبدأ الفيلسوف من المنظور الشخصى للكائن البشرى الحق فى تشخصه وتقديره مثلما هو موجود فى الهنا (بضم الهاء) ، والآن . فما الذى يعنى بوصف الكائن البشرى بأنه موجود ؟ . هكذا يتساءل الوجودى . وزيادة فى التخصيص نقول ما الذى يعنيه شعوره بوجوده كشخص فى زمان بالذات ومكان بالذات ؟ فلقد قذف بنا فى العالم . وبمجرد حصولنا على الوعى بالوجود ، لابد أن نتساءل عن طبيعة الحالة الانسانية التى ألفينا أنفسنا فيها . هذه هى النقطة الصحيحة لبدء فهم الانسان ، أى ليس عن طريق مذهب مادى كالماركسية ، أو من خلال المنظور الفرويدى الذى لا يرى غير عقدة أوديب وأعراض كبت المشاعر ، أو من خلال النظرية الافلاطونية التى ترى مثال الكائن البشرى أعظم فى حقيقته من الشخص الفعلى . ويعتقد الوجودى أن الأفكار انعكاس للواقع الفزيائى . فليس العالم الفزيائى ظلا أو نسخة غير كاملة تعكس نسقا من المثل . فعلى أن نبدأ تجربتنا للوجود مثلما يتمثل لوعينا ، ولا نرى أنفسنا كمشاهدين منعزلين يرون الحياة من

(٣) يدرج أيضا ضمن الوجوديين الأدب Nicholas Berdyaev (١٨٧٤ - ١٩٤٨) Miguel de Unamuno (١٨٦٤ - ١٩٣٦) و Ortega, Y. Gasset (١٨٨٣ - ١٩٥٥) و Jacques Maritain (١٨٨٢ - ١٩٧٣) و Martin Buber, (١٨٧٨ - ١٩٦٥) و Paul Tillich, (١٨٨٦ - ١٩٦٥) و Simone de Beauvoir (١٩٠٨ -) .

نقطة رصد موضوعية مختارة بعناية خارج الحياة ذاتها . وكتب سارتر :
« ليست الحياة شيئاً يمكن أن نفكر فيه عن بعد . لأنها متغلغلة فينا تغلغلا
كثيلاً ، مما يجعل قلبنا يرنح تحت عبء ثقل أشبه بدابة مدهنة كريهة » (٤) .

وبمجرد أن نعي أنفسنا ككائنات موجودة ، فإننا ندرك وجود حالات
سيكولوجية معينة لها أهمية فلسفية ، لأنها متوطنة في الحالة الانسانية .
وتتضمن مثل هذه الحالات في الفكر الوجودي وتضم التلق والقلق (٥)
والهلع والشعور بالوحشة والسقم والاغتراب والغربة والياس
والسوداوية ، والكثير من المشاعر الأخرى المشتقة منها ، وجميع هذه
المشاعر ممقوتة وموجعة ، ومن الصعب تحملها ، ولكنها أشياء لا مناص
من تقبلها ، وتمثل جانباً من حال الانسان في الدنيا . فرغم أن الوعي
هو مصدر نعمة الانسان ، الا أنه يمثل لعنة حلت به ومن غير المقبول
استئصال هذه المشاعر ، ولكن بالامكان التغلب على آثارها المؤنة ،
وتحويلها الى حوافز وعوامل مساعدة تنشط الأشخاص وتهيئهم لامكانيات
الوجود . وعلى الرغم من أن هذه الحالات السيكولوجية قد تسبب لنا
شيئاً من الضيق ، الا أنها أثبتت نفعها ، لأنها توقظ الأفراد من السبات
الذي اعتادوه ، وتدفعهم الى تعبئة جهودهم لتحقيق وجود أكمل وأصفي .

وبالاستطاعة الاستعانة بالظاهرة السيكولوجية للقلق لتصوير هذه
النقطة . إذ يعد شرحها من الملامح العامة للوجودية . وقد لجأ كيركجورد
ومايدجر في محاولتيهما فهم القلق الى المباينة بينه وبين مشاعر الخوف
الأيسر في تحديدها . فنحن عندما نخاف لا يتعذر علينا التعرف على مصدر
مخاوفنا كشيء محدد له موضع ، كأن يكون مسدسا أو برقاً أو مرضاً
قاتلاً أو سقطة . وكتب كيركجورد في هذا الشأن : « في حالات الخوف
نكون دائماً في حضرة هذا الكيان المحدد أو ذاك ، الذي يهددنا على هذا
النحو أو ذاك . وبمجرد تمكننا من تسمية التهديد ، فإننا نسترد قدراً من
رباطة الجأش ، ونستطيع اتخاذ الاجراء المناسب لمواجهة . أما في حالة
القلق ، فلا شيء يستطيع تحديده كعلة له . فلا بد أن هناك سبباً بالذات
يدعونا الى القلق ، الا أننا نشعر بعدم ارتياح عميق ، وكأن شبحاً معيناً
يخيم علينا ، وينذر بكارثة وشيكة . ويقول هايدجر اننا اذا سألنا ما
الذي يقلقنا ، فإننا نجيب عادة : لا شيء في الواقع . ولكن هذه الاجابة

Nausea — J.P. Sartre (٦) ترجمه من الفرنسية الى الانجليزية

L. Alexander

Angst

(★)

تكشف الكثير . فنحن نكشف عن حقيقة أن قلقنا لا يرجع فى الحق الى
 أى شىء ، يعنى احتمال توقف وجودنا فى العالم (٥) . ونحن فى ظاهرة
 القلق نواجه الاحساس بالرعب التام ، وكأننا مهددون بالفناء ، ونذكر أن
 العالم لا يقدم أية حماية ضد العدم الذى ينتظرنا . انها الحالة التى وصفها
 باول تيليش « بشعورنا بالوعى بإمكان توقف كينونتنا » (٦) . كما اننا نشعر
 بأننا بلا حيلة وعاجزون ومنبوذون وغير قادرين على الحيلولة دون اخماد
 وعينا . فنحن نشعر بدراية بحالة عدم الدراية التى سبقت مولدنا ، والتى
 تدل على مرتنا ، ونذكر أن وجودنا عابر ومتناه ومحاط بما لا نهاية له
 من اللاوجود .

وعندما يواجه الفرد العدم ، فانه بدلا من أن يدعى أنه سيحيا الى
 الأبد يشعر بالرضا عن احتمال وفاته بالفعل . فبدلا من أن يحيا الناس
 فى حالة خداع نفسى وإيمان كاذب ، فان بمقدورهم أن يحيا حياة حقة .
 وعلى الرغم من احتمال امكن كذبنا على الآخرين (لصالحهم) ، الا أنه
 ينبغى أن لا نكذب على أنفسنا . ان تعد أكبر خطيئة تقترب فى نظر
 الوجودى هى انكار حقيقة فنائنا ، لأننا آنئذ سنحرم أنفسنا من فرصة
 المشاركة فى حياة اكمل .

وكثيرون من البشر يعيشون ، وهم لا يشعرون بأنهم سيموتون يوما
 ما . اذ قد تؤدي مواجهة اللاوجود الى أحداث هزة ورجة للناس توقظهم
 من سباتهم وتدفعهم الى الدراية بحالتهم المتناهية ، ومن ثم فانهم يستغلون
 ما تيسر لهم من وقت لتحقيق شىء ما لأنفسهم قبل أن ينتهى كل شىء .
 فربما يرغب اللاوجود الناس على العمل للبلوغ بوجودهم حده الأقصى
 فى نطاق قيود الزمن التى يفرضها الواقع ، ومن ثم يكون هناك اتصال وثيق
 بين القلق والعدم والوجود . فكما يقول لنا اليبير كامى : « لا وجود
 لشمس بلا ظلال ، ومن الضروري أن يعرف الليل » (٧) .

ويحقق تحليل كل حالة من هذه الحالات السيكولوجية استبصارات
 متماثلة عن الحالة الانسانية . وعندما يقوم الوجودى باستكشاف تشعبات
 هذه الحالات فإنه لا يهدف الى البحث عن الكدر ، ولكنه يرمى الى استحثات
 الآخرين على أن يحققوا لأنفسهم وجودا حافلا مكثفا .

Existence and Being ضمن

What is Metaphysics

(٥)

— Martin Heidegger

The Courage to Be — P. Tillich.

(٦)

The Myth of Sisyphus —A. Camus

(٧)

الوجود يسبق الماهية

عندما نبدأ من مستوى الكائنات البشرية في العالم ، ونحاول فهم ما يواجه الإنسان كجانب من حقيقته السيكلوجية ، فإننا نساق الى أحد محاور الفلسفة الوجودية . فلما كان أسلوب الإنسان في الوجود قد جعله على دراية بالوجوده في نهاية المطاف ، فإنه يتخذ موقفا يدعو الى العمل لتحقيق ذاته . والحق ان عليه ان يعمل لأنه لن يصبح كائنا بشريا ، أو جديرا بهذه الصفة ، الا اذا فعل ذلك ، لأن الاخفاق في اجراء الاختيار يعنى الاخفاق في تحقيق انسيته ، ان ما يجعل الكائنات البشرية تحقق ذاتها أساسا يجيء كنتيجة لاختياراتهم الشخصية : « فنحن جملة أفعالنا » كما قال سارتر ، ونخلق أنفسنا بفضل ما نقدمه من التزامات . فليست أفعالنا وليدة أية شخصية نظرية ، ولكن شخصيتنا حصيلة أفعالنا . وعندما نختار قاننا نضع حدود أنفسنا ونتحمل مسئولية نوع الشخص الذي نصير اليه .

وقام سارتر بالتوسع في هذه النقطة بأن باين بين حالة كينونة الأشياء وكينونة البشر ، فالأشياء تحمل خصائصها الأساسية عندما تأتي الى الوجود ، أي تكون ماهيتها أو مجموعة صفاتها التي تحدد هويتها قد اكتمل تشكيلها في لحظة وجودها ، ولن تصير الأشياء شيئا آخر أبعد من ذلك أو مختلفا خلال مجرى حياتها . واذا استعنا بالمثل الذي ضربه سارتر سنقول ان « فتاحة الورق » يجب أن تكون صورتها قد ارتسمت في عقل صانعها قبل أن تظهر الى حيز الوجود ، وبمجرد وجودها ، فإنها لن تنمو وتتحول الى شيء آخر غير ما يعنى بكلمة « فتاحة الورق » . أما الكائنات البشرية ، فإنها توجد أولا ، ثم تضع بعد ذلك ماهيتها باختياراتها وأفعالها ، فالناس لا تتوافر لهم ماهية أسبق من وجودهم ، ولكنهم يصبحون أفرادا لهم ذوات خاصة (ويعرفون في جملتهم بالبشر) اعتمادا على ما يفعلون بمجرد اكتسابهم الوجود . وبمقدورنا أن نتصور خصائص فتاحة الورق قبل وجودها ، ولكن ليس بمقدورنا أن نتصور خصائص الشخص الى أن يوجد ، ويعمل ليصبح شخصا بالذات (٨) .

وعندما يجهر الوجودى بهذه الكلمات ، فإنه يفترض مسبقا أن للأشخاص القدرة على تقرير حياتهم ، وأن البشر مخلوقات حرة ، يعنى

Existentialism — J.P. Sartre (٨) ترجمه من الفرنسية للانجليزية

B. Frechtman.

تتمتع بالارادة الحرة ، وبمقدورها اختيار شخصيتها تبعا لمشيئتها واختيارها ، ومن ثم فان الوجوديين يعارضون جميع اشكال الحتمية ، كما طبقت على الانسان مفضلين قصر استعمال التفكير العلى (بتشديد اللام) على الأشياء ذات الخصائص الثابتة وحدها ، ويرفض الوجوديون ايضا جميع نظريات الطبيعة البشرية ، لأن النظر الى الانسان على انه يملك طبيعة خاصة عندما يأتى الى الوجود سيحوّله الى شىء سبقته ماهيته وجوده • فالبشر ما هم الا مجموعة أفعالهم • ولا تكشف أفعالهم عن وجود أية طبيعة فطرية : « فالانسان هو مستقبل الانسان » • ولا يعرفنا التاريخ أى شىء عن الجنس الانسانى ، لأن الانسان دائم الخلق لنفسه من جديد فى كل عصر • ويتناقض مع أية تعميمات يحاول المرء اقامتها عن البشر « ما يختار أبناء الجيل التالى لأنفسهم » ، بل وقد بنى سارتر اتجاهه اللادينى على هذه الأسس ، محاجيا بالقول بأنه « اذا صح أن الله قد خلق الانسان ، فان الله سيكون شبيها بفتاحة الورق » وتكون ماهيته متصورة بالفعل فى عقل الله (والواقع انه فى المسيحية يعتقد ان الانسان قد ولد بخطيئة آثمة) • ولن يسبق الوجود الماهية الا بغير فكرة الله ، وبذلك يمكن النظر الى الانسان على انه انسانى حق •

فى نظر الوجودى اذن الوجود يسبق الماهية ، ولا تعد كينونة الانسان حقيقة بيولوجية ، ولكنها مهمة تتحقق من خلال القرارات والالتزامات • فنحن نحقق « الانسية » بامتلاك حرية اختيار هويتنا ، والعمل على خلق تفردنا وفرديتنا •

المنهج الوجودى

وعندما يحاول الوجودى فهم الموقف الانسانى ، وحل مختلف توترات الوجود ، فانه لا يثق البتة فى المناهج التجريبية والعقلانية ، ولا بالأخلاقيات التقليدية المستندة اليهما • ويعتقد أن التجريبى عندما يستعين بتقنيات المنهج العلمى التى تدعو الى الحرص على البقاء خارج الأحداث وعدم النفاذ فى أعماق الأشياء موضع البحث ، فانه يظل مشاهدا منعزلا لا ينفذ قط فى صميم موضوع بحثه ، ولن يستطيع الاهتداء الى ما هو أكثر من الصفات الخارجية وتوكيدها ، فى حالة اتباع المنهج التجريبى • وحتى فى هذه الحالة ، فلن تعرف غير الصفات الخارجية التى يستطيع التعبير عنها بلغة الكم • ويفضل الوجودى الباحث الذى يبدأ من الصفر ، ولا يلتفت الى بحوث من سبقوه ، ويراه مشتركا فى موضوع بحثه متعاطفا

معه • والأهم من ذلك هو أنه يتغلغل بمشاعره داخله • واعتمادا على هذا الاتجاه ، فانه سيكون قادرا على النفاذ داخل ماهية (*) أى شىء تعرفه التجربة للوعى •

وكان الاسم الأول الذى أطلق على هذا المنهج هو الفنونولوجية ، وينسب انشاؤه بوجه عام الى ادموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) • ولقد صاغه مختلف الوجوديين على أنحاء مختلفة • فمثلا اعتبره جبريل مارسيل تركيزا على أولوية التجربة على الفكر البحث (٩) ، وعرفه هايدجر بأنه تحليل لكيفية كشف الوجود نفسه للوعى (١٠) • وبوجه عام فان المنهج الفنونولوجى يعنى - على ما يبدو - الادراك الحدسى للوجود الأساسى لكل ما يصادفه وعينا فى عالم الظواهر • فبدلا من أن نفترض طبيعة الأشياء افتراضات دوجماتيقية ، فاننا نجربها أو نصنفها تبعا لوظيفتها العملية أو متداعياتها التاريخية أو تصنيفها العلمى ، وبذلك ننفذ نفاذا مباشرا فى صميم الظاهرة ، ونفهمها من داخلها • ويتعين تعليق جوانب النفع والتاريخانية (**) (أو الحقبة التى ظهرت فيها الظاهرة) ، وهلم جرا ، حتى نتكشف حقيقة الشىء فى ذاته • فمثلا المنظر الطبيعى لا يعد حالة حقيقية ، أو موقعا لمعركة حاسمة أو تفجرا بركانيا ، ولكنه يمثل واقعا يمكن تجربته ، كما يظهر لوعينا كظاهرة مغلقة على نفسها ، ولها كينونتها الداخلية • ووصف سارتر فى روايته (***) الشخصية الرئيسية روكنتان فصوره داخلا فى احدى الحجرات وهو باحساس فاطر ، ويمسك شبيئا صلبا فى يده ، انه أكرة الباب ، التى لا نلاحظها عادة ، لأننا نعتبرها مجرد أداة لفتح الباب لا تستحق أن نوجه لها أى انتباه • ولكن روكنتان أدركها بغثة ككيان له ذاتيته ، ورأى انه من غير المقدور تجاهلها أو الاستفادة بها • ومر بتجربة مماثلة عندما رأى كأس الماء التى لا يلتفت اليها عادة باعتبارها مجرد وعاء لنقل الماء الى شفاهنا • كما نظر الى « طوبة » تمرق مروق السهم ، ولا تسترعى انتباهنا عادة الا لخصائصها العملية من حيث الشكل والوزن • ولم تبد فى نظره الشىء المحصب (الكثير الحصى) المتماسك والرطب الذى تراءى دون توقع لروكنتان • ان جميع هذه الأشياء تطلبت

eidōs

The Existential Background of Human Dignity — G. Marcel (١٦)

Being and Time — M. Heidegger (١٧) ترجمه من الالمانية الى

Y. Macquarrie, E. Robinson.

الانجليزية

Nausea

(☆☆☆)

historicist

(☆☆)

الانتباه والتعرف اليها ، وكأنها قد وضعت فى اطار لتركيز الانتباه عليها .
انها ظواهر فى ذاتها ، وتمثل فى حالات فريدة وأساسية للوجود .

ويعتقد أن ثمة استبصارات شتى تتولد عن استعمال المنهج
الفنومولوجى . فمثلا فى الفلسفة الأخلاقية عندما حلت ظاهرة التوبة
اتضح أنها لا تعنى فقط مجرد الشعور بالأسف لخطأ وقع فيه الشخص ،
لأنه حتى بعد أن يعلن عن ندمه وقيامه بتعويض الطرف الآخر عما لحقه
من ضرر ، فإن الشعور بالتوبة يستمر . وإذا فهمت التوبة فهما أعمق
سيبين أنها لا تعنى الشعور بالأسف لما حدث من فعل ، ولكنها تعنى الأسف
لأن يكون الشخص التائب هو من أقدم على هذه الفعل المرضسية .
وعلى نفس النحو ، يستخلص ماكس شيلر (١٨٧٣ - ١٩٢٤) ،
فيما يتعلق بالأفعال الانسانية أن الأفعال لا تنشأ المتعة واللذة فحسب ،
ولكنها تتجه الى القيم . فنحن نتعرف على القيم فى العالم ، ونشعر عند
متابعتها لها باللذة باعتبارها من مصاحبات مساعينا . وعندما قام
ديتريش فون هيلدبراند (١٨٨٩ - ١٩٧٧) بفحص فكرة النقاء الجنسى
زعم أن الاستقصاء الفنومولوجى قد كشف أن النقاء يتحقق عن طريق
الاحساس بالجاذبية الجنسية ، لأن عدم الاحساس بالجنس نقص فى ذاته ،
ومن ثم فلا يحق لمن لا يتأثرون بالرغبة الجنسية ادعاء النقاء حتى وان لم
تتوافر لهم صلات جنسية . ولعل هذه الملاحظات لا تقتصر بالاراعة النفاذة ،
ولكنها تدل على أية حال على أن الفنومولوجى يحاول فهم التجربة من
داخلها بدلا من خارجها . وكما كتب الشاعر جيرارد هوبكنس ان علينا
أن نحاول فهم مواضع الهروب الى داخلنا(*) فى الأشياء . .

ويعتمد الوجودى على المنهج الفنومولوجى لفهم الأحوال الانسانية
ومختلف الظواهر الملازمة للعدم والوجود والحرية والأصالة والالتزام
وما أشبه . أما الاتجاه التجريبي للمعرفة فانه لا يقتنازل فيوثق صلته
بموضوع البحث الفنومولوجى ، ومن ثم فإن هذا الاتجاه يخفق فى شغل
الباحث الذى يتصف موقفه حيال موضوعه وذاتيته معا بالحياد بالاغتراب
والجمود ، ومن هنا يأتى اتصافه بالسطحية .

ويعتقد أن الاستمولوجيا العقلانية تعاني من أوجه النقص ذاتها ،
وتعارض بوجه خاص المشاعر كوسيلة حقة للفهم ، أما الوجوديون

فيعتبرون الاحساسات والمشاعر والحالات الوجدانية - بوجه عام - أسمى من العقل ، ومن ثم فإنهم لا يحاولون برهنة صدق أفكارهم باتباع القياس المنطقي أو الاعتماد على تعاريفه هزيلة أو باستعمال مقص المنطق عند تحديد معانيها ، ولكنهم يحاولون إثارة الاهتمامات الشخصية بالاستثارة الشعاعية . فلا عجب إذا صيغت معظم معتقدات الوجوديين في شكل أدبي ، وإذا رأيناهم يعربون عن احتقارهم للفلسفات الأكاديمية المعاصرة كالتحليل اللغوي الذي يظن أن الوظيفة الحقة للفلاسفة هي توضيح كلمات اللغة ووصف سارتر الأستاذ « بأنه شخص يزعم أن شخصا آخر يعاني ! » . وينزع الوجودي الى استثارة ادراكنا الوجداني والذاتي للحقيقة عن طريق الاثارة المباشرة الفورية ، بدلا من الاتجاه نحو العقلانية .

وعندما نخضع للعقل ، فإننا نتنحى في ذات الوقت عن حريتنا ، لأننا سنعجز حينئذ عن التفكير أو العمل وفقا لمشيئتنا ، ونكتفي باتباع ما يمليه العقل ، وسنشعر بحالة فزع عندما نلغى أنفسنا في حاجة الى التوافق الذاتي والمعنوية والتفكير المتناسك ، ووجوب تبرير مسلكنا ومعتقداتنا للرقيب العقلاني الأشبه بالتربويون (عند الرومان) ، الذي نقرهم وجوده داخلنا . ويعتقد الوجودي أن علينا أن نتحرر من أصفاد العقل لو أردنا أن نحقق وجودنا كاملا ، يعني علينا أن نكون أحرارا للعمل على نحو عقلاني أو لاعقلاني تبعا لما نشاء . فأنت عندما تشعر بحالة تناقض ذاتي فإنك تشعر بحالة انتعاش وانفراج ، كما كتب كامي في رواية كاليجولا . وكما كتب دوستويفسكي أيضا معبرا عن نفس المعنى في كتابه : « ملاحظات من العالم السفلي » : « وهل ستعني حرية الإرادة أي شيء ، لو كانت من المسائل التي يرجع فيها الى الجداول الرياضية ، أو العمليات الحسابية ، وكأنها حسبة بسيطة كإضافة العدد اثنين الى العدد اثنين . ان اثنين زائد اثنين سيساويان أربعة حتى بغير إرادتي ، وكان حرية الإرادة تعني ذلك » (١١) . فلا بد أن يتخذ العقل دائما دورا ثانويا عند بحث قضية الحرية . فليس بمقدور البشر النهوض بماهيتهم أو بأنفسهم ، وأن يحيوا حياة جديرة بالآدميين الا عن طريق أفعالهم التي اختاروها بحريتهم ، وإذا ادعنا للمنطق ، فإننا سنكون آلات لا تمت للبشرية بصلة .

Notes from the Underground — F. Dostoyevski

(١١)

R.E. Matlaw

ترجمها من الروسية الى الانجليزية

وعمد الروائي الفرنسي أندريه جيد الى الجنوح الى ما هو أبعد عندما انحاز الى جانب المشاعر ، ودافع عن الأفعال التلقائية التي نجريها بلا ترو ، ورآها أسمى نوع من الأفعال . « فالأفعال الطوعية » كما وصفها جيد هي الأصدق في التعبير عن الشخص ، لأنها لا تصدر بناء على مؤثرات فكرية تقرر أي البديلين سيحقق نفعا أكبر ، أو أيهما يشتمل على احتمالات مخاطرة أقل ، أو ما هي العواقب التي يحتمل أن تواجه في كليهما ؟ ويرى « جيد » اننا عندما نتمعن ونرجح كفة رأى على رأى آخر ، فاننا نسمح لعوامل لا تمثل جزءا من أنفسنا بالهيمنة على تفكيرنا واعداد القرار لنا . ان تعليمنا وأعرافنا الاجتماعية وأهواءنا ومعتقدات الأسرة وما قرأنا من كتب وما اكتسبنا من مهارات تقنية . . . وهلم جرا هي التي تتدخل وتقمح نفسها ، ويستند اليها كأساس لما نختار . فلكى يصدر الفعل منا ويحتسب فعلا وينسب اليها ، لابد أن يكون اندفاعيا وتلقائيا ، ولا يستند أى وقت في اعادة النظر فيه . وما أشبه هذه الحالة بعدم التفكير على الاطلاق . عندئذ فقط سنكون قد استبعدنا جميع المؤثرات الخارجية . وتمشيا مع ما يقوله جيد : « لقد بدا لى أسرع أفعالى وأكثرها فورية هو الأفضل . اذ اتضح لى أن فعلى قد ازداد اخلاصا عندما ازحت جانبا جميع الاعتبارات التي حاولت الاستعانة بها لتبريره في البداية . ومن الآن فصاعدا أصبحت أعمل عشوائيا ، ولا أضيع وقتا في التأمل بعد ان اكتشفت أن أفعالى الهيمنة الشأن أهم بكثير (مما اعتقدت) لأنها لم تأت نتيجة لتمعن وترو » (١٢) .

وربما ظهرت فكرة الأفكار الطوعية في صورة أفضل في رواية أقبية الفاتيكان(*) حيث رسم جيد شخصية اسمها لافكاديو ، الذى قذف أحد الركاب من باب القطار بعد أن أصيب بنوبة من نوبات الهياج ، واعتقد جيد أنه بالاستطاعة التسامح في حالة الأفعال الاجرامية حتى يعطى الشخص الفرصة للتعبير عن ذاته الحميمة ، ولم يرتض انشغالنا بالجوانب الأخلاقية للفعل ، ورأى عدم وجود اختلاف بين هذه الناحية وبين باقى العوامل الأخرى ، ومن حيث الأهمية ، ربما كُن هذا المثل هو أبعد الموافقات تطرفا في الوجودية ، وان كان دوستويفسكى قد سبق أن أنجذب تجاه هذا التعبير المتطرف عن الحرية في رواية الجريمة والعقاب ، التي علق عليها

Prometheus Illibound — W.A. Glde

(١٢)

L. Rothermere

ترجمه من الفرنسية الى الانجليزية .

Vatican Cellars

(★)

نيتشه بقوله : « أن أعظم متعة للوجود وأبعدها أثرا تتحقق عند اتباع مبدأ : عش في خطر » (١٣) . على أن الوجوديين بوجه عام لم يذهبوا بعيدا الى مثل هذا الحد ، فرأينا وجودية « كامى » تنقسم بجانب انساني قوى . وقورن الشاعر التشيكي ريلكه بالقدیس فرنسيس ، كما رأى سارتر وجوب مشاركتنا الآخرين في الحرية . فالوجوديون يضعون المشاعر في الصدارة قبل العقل ، وإن كانت أقلية منهم قد حبذت التلقائية الشاملة خصوصا في المواقف التي قد يترتب عليها الخراب .

ويرجع التركيز الوجودي العام على جانب المشاعر الى الاعتقاد بأن الناحية الوجدانية في الانسان هي الجزء الأساسي من كيانه ، ويمثل الجانب العقلاني مجرد قمة الجبل الثلجي . وفي هذا المقام هناك اتفاق بين الوجوديين وفرويد . واعتقدوا أيضا أن المشاعر هي الوسيط الذي تتم عن طريقه الاتصالات الانسانية الأساسية . فعن طريقها تتبادل فهم كل منا للآخر ، ونعبر عما يسبب لنا الذعر وعن آمالنا العميقة . وعن طريق المشاعر ، نسقط أنفسنا في صميم طبيعة كل تجربة ندرك حدسيا مهاربنا (*) داخل نفوسنا .

وهكذا يكون الوجودي قد أثر المشاعر على العقل ، والذاتية على الموضوعية ، وانحاز الى جانب الفنونولوجية بدلا من التجريبية أو العقلانية عندما ركز على التجربة المباشرة للوجود الانساني وفضلها على النظريات المجردة التي نستنبط عن طريقها موضع الانسان في الكون . ويؤكد الوجودي أنه بالاعتماد على هذه السبل سيتحقق فهمنا للحالة الانسانية ، وما يعترينا من جزع ، وبما ندركه فيها من عراقيل يضعها اللاوجود ، وبكوامنها التي تدعونا الى القيام بالالتزامات ، وبذلك نهتدي الى انسيقتنا وتفردنا . فلا بد لمواجهة العدم من أن (تجلفنا) أي تشحننا بالكهرباء ، وتدفعنا الى تحقيق حريتنا ، حتى يحقق وجودنا أقصى مداه في نطاق الحدود المتناهية المفروضة على الوجود الانساني .

وكي نعمق معرفتنا بالموقف الوجودي ، ونوضح دقائقه ، علينا الآن أن نفحص صورا معينة من الوجودية ، كما شرحها ثلاثة من أقطابها : فردريش نيتشه وسورين كيركجورد وجان بول سارتر . وليس بمقدورنا

(١٣) F. Nietzsche في كتاب The Gay Science ضمن كتاب
The Portable Nietzsche اشرف على نشره W. Kaufmann .
(*) inscape مهرب الى داخل نفوسنا .

استيفاء الكلام عن فلسفاتهم ، وإن ساعد عرض بعض معتقداتهم الرئيسية على زيادة اكتمال فهمنا للوجودية .

فردريش نيتشه

تماثل نيتشه وماركس . إذ كان الاثنان من محطى الأضنام ، يعنى ممن أرادوا تحطيم عدد كبير من القيم فى عالم القرن التاسع عشر حتى يتحقق للإنسان وجود أخصب واكمل . ولقد أسف نيتشه لأن المجتمع يتألف من كتل بشرية ، وليس من أفراد مما أدى الى قمع الأفراد الساعين لتحقيق اكتمال أكبر فى الحياة ، ورأى فى هذه الظاهرة خطا من شأن البشر ، لأنها تفرض معايير دارجة على الكافة . واعتقد أن الاتجاه فى الحياة الاجتماعية يسير نحو انتاج كتل هلامية من الأفراد المعدومى الهوية « قطيع واحد ولأراع » لأن الفكر يتعرض للسحق تحت أقدام الرأى العام . فالشخص المبرز لا يجرؤ على التزعم أو حتى على التعبير عما يجول فى خاطره ، ولكنه يترد الى واحد من المتمردين المنطوين على أنفسهم ، الذين لا اثر لهم فى مواجهة المعارضة الكثيفة من الكتل البشرية . وبدلا من أن يقدر المجتمع منجزات الأفراد ، فإنه لا يكف عن تشجيع مسابقة الأعراف ، أو الخضوع للعوام الدارجين بعبارة أخرى ، كما يدعو الى تكيف الأشخاص والحالة السائدة . ويهدف مجتمع « الكتل » الى خلق مساواة بين الخراف بدلا من تحريرها . ويسد الطريق أمام من يقدم على الاختلاف عن الأوضاع أو التميز مما يحول دون تقدمه ، وتقدم الجنس البشرى بالتبعية ، ولو سمح بالاصغاء الى ما يقوله الأفراد المجدون والمبرزون لسمما المجتمع الى آفاق جديدة ، تتيح للإنسان التفوق على نفسه ، ولكن ما يحدث هو شيوع الركود والتبلد ليس الا .

وعندما تحدث نيتشه عن قوى القمع ، تطرق الى الحديث عن الديمقراطية والاشتراكية المسيحية بالذات ، ونظر الى الديمقراطية والاشتراكية على أنهما عدوتان للروح الحيوية للإنسان ، لأنهما تؤمنان بالمساواة بين البشر كافة ، ووجوب حصول كل شخص على نفس الحصة من خيرات العالم ، والتماثل فى التصويت لاختيار الحكومة . فقد بدا فى نظر الديمقراطية والاشتراكية وجود شخص متفوق متميز لعنة ، يتعين الخلاص منها باخضاع كل شىء لحكم الأغلبية ، مما يؤدى الى اطلاق العنان للأخلاقيات البورجوازية . ومن الغريب أننا لا نسمح بالاعتراع عند تقرير مزايا أحد الأعمال الفنية أو النظريات العلمية ، ولكننا

نسمح « للكتل » بتحديد الاصلاحات الاجتماعية التي نحيا في ظلها ،
وتمخض ذلك عن ترك أعراف العوام تتحكم في وجودنا الاجتماعي .

وينتقد نيتشه المسيحية ، بناء على أسس مماثلة ، لأنها تبدو راضية
عن كل ما هو دارج دال على الخور ، كما يرى أن المسيحية تؤثر الهوان
وانكار الذات والمسالة والنزعة المحافظة وتبادل العون ، وهذه مظاهر
أخلاقيات القطيع ، التي عاشتها المسيحية وأيدتها ، ودعامتها الضعف
لا القوة ، فكل ما فعله المسيحيون هو تمجيد هوانهم ، وتحويل هذا النقص
الى فضيلة ، لأنهم يفتقرون الى الشجاعة التي تساعد على تأكيد ذاتهم .
أنهم يعتقدون أن أصحاب الوداعة سيرثون الأرض ، لأن القوة تعوزهم
لسيادة الأرض ، وكتب نيتشه :

« المسيحية هي دين الشفقة . والشفقة تتعارض هي والمشاعر
الأساسية التي تسمو بحيويتنا . ان لها أثرا محطا ، لأنها تنقل عدوى
المعاناة ، ففي المسيحية ، تتصاعد غرائز الخضوع والمقهورين ، وتتخذ
الصدارة ، ويسفر ذلك عن سعى الطبقات المتدنية الى التمرد . والمسيحية
أيضا عدو مميت لأسياذ الأرض ، لأنها تعادى النبلاء ، وتناصر الخبثاء
والمحتالين وتشجع على التنافس الخفى (علينا أن نترك المحبة ، فيكفيها
الروح) . وأخيرا فان المسيحية تمثل كراهية الروح والكبرياء والشجاعة
والحرية وليبرالية الروح . خلاصة القول ، المسيحية تعنى كراهية الحواس
والمع المكسبة منها ، بل والمتعة ذاتها(١٤) » .

لم يكن نيتشه من المؤمنين بالدين ، واعتقد أن المسيحية ليست فقط
معارضة للحياة ، ولكنها تؤدي الى الهاء الناس عن القضايا الحقبة
للتقدم الانساني والارتقاء بالشخصية . وتماثل هو وماركس . فلم يرغب
فى فهم العالم بقدر رغبته فى تغييره . وتقف المسيحية عقبة فى هذا السبيل
بحكم كونها قوة محافظة تقنع الكافة بارجاء تحقيق آمالهم الى الحياة
الآخرة ، وأن يتركوا لهم التحكم فى تطلعاتهم الدنيوية .

وموضا عن « القطيع » « وأخلاقيات العبيد » التي تتبنهاها
الديموقراطية والاشتراكية والمسيحية ، دافع نيتشه عن « أخلاقيات
الأسياذ » ، على الأقل بالنسبة للمبرزين الذين توافرت لهم الشجاعة لتبنى

نفس المصدر The Anti-Christ ضمن
—Nietzsche (١٤)
The Portable Nietzsche

هذا النوع من الأخلاق • ولربما ناسبت أخلاقيات العبيد كتل العوام ، الذين يرضون عن حياتهم الدارجة ، ولكن يتحتم عدم ترك هذه الفضائل تتحكم فى أصحاب القوة والتصميم والجرأة والقدرة الخلاقة من الأفراد الذين سماهم نيتشه « بالآسياد » • فلا بد من أن تخصص لهم أخلاق جديدة تستند الى ارادة القوة ، بدلا من استنادها الى الأمان والتطابق • انها الأخلاق التى ستتحقق بفضل « اعادة تقييم القيم جميعا » ، أو التى يمكن أن توصف بأنها « مجاوزة للخير والشر » • نعم ان بمقدور الآسياد العلو على الأخلاق التقليدية وخلق شريعتهم الجديدة ، وتزعم العالم ، وانتشاله من حالة السبات والركود التى هوى اليها من دفعة الأخلاق (التقليدية) •

ويدافع نيتشه عن نظرية الازدواجية فى الأخلاق ، أى وضع مجموعة من المبادئ للآسياد ، والأخرى للعبيد ، وان كان يأمل فى تشتت كتل العبيد فى نهاية المطاف ، عندما تتحقق - شيئا فشيئا - درايتهم بأنفسهم • فلا وجود لسيد أو عبد فى الطبيعة ، وانما يرجع ذلك الى تخاذل بعض وشجاعة بعض آخر • فالسيد يثبت ارادته ويستخدم قدراته العملية للتححرر والخلاص من حالة الخسة ، ومن ثم فانه يخاطر بحريته لخلق نفسه بالاستعانة بما لديه من استنارة ، تساعد على الارتفاع بالبشرية الى آفاق جديدة • ولا يخفى أن أخلاقيات الآسياد هى المثل الأعلى عند نيتشه • وقد أكدها حتى وان أحس بما قد تحدثه من اضطراب فى المجتمع ، اذ كتب يقول(*) :

« ان الأقوياء وأصحاب الأرواح التى يغلب عليها الشر هم الذين حققوا أعظم قدر من التقدم للبشر • فلقد حرصوا دائما على اعادة الهاب المشاعر الخاملة ، لأن المجتمعات المنظمة تحمل (بضم التاء) المشاعر • فلقد عمدوا دائما الى اعادة ايقاظ الاحساس بالمقارنة وبالتناقض وبالإبتهاج بكل جديد ، وبالجراة ، وعدم الشعور بالاجهاد • وكما أرحب بجميع العلامات الدالة على توقع ظهور عصر أشد فحولة وجسارة • • • عصر سيعترف مرة أخرى بالاقدام كشرف عظيم ، لأن هذا العصر سيعيد العدة لعصر تال اسمى • • ولكى تتحقق هذه الغاية فاننا بحاجة الى الكثير من الشجعان الأجرىاء الذين لا يستطيعون القفز الى الوجود من العدم ، أو الخلق من نفاية وحثالة حضارتنا الحاضرة ، ومدنيتنا ، نحن

(★) فى كتاب The Gay Science (العلم البهيج) ويترجم الى الانجليزية أيضا بعنوان The Joyful Wisdom (الحكمة الجليلة) •

بحاجة الى اناس لا يكلوا ولا يملوا من البحث عن أسباب الأشياء التي يتعين التخلي عنها وقهرها ، اناس يتسمون ببشاشتهم وجلدهم وابتعادهم عن الادعاء وازورارهم من التفاهات الكبرى . اناس يشعرون بالعبء الملقى على كاهلهم ، وأيامهم مشحونة بالعمل الجاد ، لهم أعيادهم الخاصة ، وأيام انشغالهم ، وفترات حداد خاصة بهم وحدهم ، انهم من أولئك الذين اعتادوا القيادة بكل ثقة ، ولن يترددوا في الطاعة اذا اقتضت الضرورة ذلك . وفى كلا الحالين ، فانهم سيكشفون عن كبريائهم وما يسعون للقيام به من أجل نجاح قضيتهم . انهم اناس يحيون في خطر أكبر حياة أخصب ويشعرون بسعادة أكبر ! « (١٥) » .

ووضع نيتشه مصطلح ما فوق الانسان(*) (التي نترجمها عادة الى السوبرمان أو الانسان الأعلى أو الأسمى) للدلالة على السيد الكامل والرب الحق للأرض الذى قهر نفسه الدنيا ، وخلق معنى لوجوده ، واستمد قوته من أعظم النوازع الانسانية الأساسية ، يعنى من ارادته للحياة ، ونجح فى الاهتداء الى حالة أسمى وأقوى من الوجود . و « ما فوق الانسان » قادر على تحقيق السمو للبشر ، والارتقاء به الى مصير أعظم مما تحقق فى شتى العصور السالفة ، وما عرف عنها من اعتقاد بالخزعبلات التى كانت ترزح تحتها . وأعلن نيتشه من قبيل المجاز المبالغ عبارته الشهيرة : لقد قتلنا الاله . ويتعين على الانسان الآن شغل الفراغ الذى نجم عن غياب الاله ، وأن يضطلع بمسئولية مستقبله ، ان الله قد مات ، ونحن الذين قتلناه ، فكيف نجلب الراحة لأنفسنا نحن معشر قتلة القتلة ؟ . ان ما كان يتمتع بأعظم قداسة وقوة فى كل ما فى العالم قد نزع حتى مات صريعا بأسلحتنا . أليست هذه الفعلة بعظمتها تستحق أن تبدو عظيمة فى نظرنا أيضا ؟ الا يتعين علينا نحن كذلك أن نصبح آلهة حتى نكون جديرين بذلك « (١٦) » .

The Gay Science in The Portable Nietzsche (١٥) نفس المصدر

لقد عرضت مثل هذه الفقرات نيتشه للاتهام بمساندة معتداته الفاشية . وقد استغل الحزب النازى بعض هذه الأفكار . وبوجه عام يمكن القول بأن النازى قد حرف ما قصده نيتشه ، كما يبين مما كتبه من المثل الأعلى « للوحش الأشقر » ، وكان يعنى بذلك الأسد ولكنهم فسروا ذلك على أنه يقصد « الجنس الأرى » وعلى الرغم من ذلك ، فان هناك بعض أجزاء مما كتبه نيتشه يسهل تفسير الفاشيين لها بما يناسبهم ، حتى اذا لم تكن تفسيراتهم هى الباعث الأساسى لفلسفته .

(*) ما فوق الانسان Uebermensch .

(١٦) نفس المصدر

سورين كيركجورد

كان من الواجب أن يوجد تباين شديد بين الوجودية التأليهية: لكيركجورد والوجودية اللادينية عند نيتشه ، ولكن على نحو ما فقد جاءت جوانب التماثل بين هذين الفيلسوفين بالغة التأثير أكثر من أوجه الاختلاف بينهما ، إذ بدت كتابات نيتشه ذات روح دينية واضحة وبخاصة كتابه هكذا قال زرادشت • وفي ذات الوقت ، فقد انتقد كيركجورد مجتمعه ، وابتعاد أسلوب حياته عن الصدق ، بالرغم من أنه أدرك أن علاج أوصاب مجتمعه هو الايمان المسيحي الصادق •

وجه كيركجورد هجاءه بصفة مباشرة الى موطنه الدانمرك ، وما اشتهرت به في القرن التاسع عشر من تهاون واختيال ، ورأى فيها صورة مصغرة للعالم الحديث • واتخذ التزام الشعب بالدين صورة الانتماء الموفق للمنظمة الكنسية التقليدية بعد أن تراءت له كبديل للالتقاء الحى بالاله • نعم لقد استعاض الشعب الدين بالكنيسة ، وبذلك ضاع الاحساس بالتحدى الذى كان يتوقع من المسيحية أن تستثيره ، لأن الكنيسة ذاتها قد جنحت الى الروح الدنيوية مع ارتباط واه بالله • ولقد وجه كيركجورد بعض عبارات قاسية الى الأسقف الذى كان يتحلى بوسام يزين صدره اثناء مطالبته ابناء الأبرشية بنبذ مظاهر العالم وأبهته وأدى وجود مثل هذه القدوة الى توقف الجموع عن الاعتقاد فى وجود اله يساند الكنيسة ، ككيان أساسى تعتمد عليه ارواحنا • وكتب كيركجورد : « اننا جميعا فى حضرة الاله ، فلا مناص من ذلك » ، وترغمنا مواجهة هذه الحقيقة على اتخاذ القرار الآتى : هل نحيا حياة مسيحية صادقة أم لا ؟ ولا يتحقق الاتصاف بالمسيحية تلقائيا عند مولدنا ، أو بعد عملية التعميد النصرانى ، أو بالمواظبة على زيارة الكنيسة • انها اختيار واع ، ومهمة تستمر طيلة الحياة ، وتتطلب منتهى البطولة الروحية •

ويستهجن كيركجورد أيضا اللاهوت العقلانى ويصفه بالفتور ، للموضوعية التى لا تمت بصلة الى المشاعر الجياشة التى تفيض من الانجيل • لقد حول هذا اللاهوت الأثر الروحى للأسفار المقدسة الى نسق فكرى وبراهين تستند الى حجج منطقية ، ومن ثم فقد حل الاتجاه التعنتى المنعزل الى الله محل العلاقة الشخصية • وترتب على ذلك هروب الكافة من تحمل مسئولية الاختيار بين اتباع الله والابتعاد عنه ، إذ صبح اللاهوت هذه القضية بصيغة فكرية ، وتركها معلقة • ويعتقد كيركجورد

فى وجوب حرص البشر فى عيشهم على الدراية الدائمة بأنهم يواجهون خالقهم عرايا ومذنبين وعميانا وينتظرون الحساب • ولن يتحقق الوجود الحق للانسان الا اذا أدرك ذلك •

ومن بين المقومات المحورية فى فلسفة كيركجورد ، ما ذكره عن المراحل الثلاث التى بمقدور البشر اجتيازها فى صعودهم الى الله • وتأتى المرحلة الاستطيقية (مرحلة الحسيات) فى البداية ، وكثيرون يبقون فيها طيلة حياتهم ، لأنها تعنى عند كيركجورد الحياة المألوفة التى نتذوق فيها شتى المتع الدنيوية ، ونستمتع بها • فنحن فى هذه المرحلة نرغب فى الاستمتاع بأنفسنا ، ونخترع أشكالاً وألواناً من الأفعال التى لا تتوقف عن التغير ، وتعيننا على الترويج عن أنفسنا • ولكى نلهى أنفسنا ، فإننا نتبع ما سماه كيركجورد منهج التكرار ، وفيه نغير وظائفنا وأماكن إقامتنا وأصدقائنا ومظهرنا وما أشبه فى دورات لا تنتهى من السعى وراء المتعة • وتزداد حمى هذه الخطوة عندما نبحث عن المزيد من التنوع ، وبازدياد مناعتنا ضد الحسيات يتضاءل أثر كل ما نفعل • ويقول كيركجورد : « اننا نعلق أنفسنا على نحو شبيه بالحجر الذى يقب ويغطس فى الماء ، ولكن لا بد أن ينتهى به الأمر بالغرق فى خضم الأمواج » •

وعندما نبلغ هذه الحالة فإننا نهوى الى حالة من اليأس ، ويتحدد طابع مستقبل حياتنا اعتماداً على مظهر يأسنا • فإذا ضاعفنا محاولتنا للحصول على تجارب مبهجة فلن يكون هناك مفر من سقوطنا الى حالات اليأس مرة أخرى ، وستمثل هذه الحالة نموذج وجودنا • ومع هذا فباستطاعتنا أن نقفز قفزة صاعدة من هذا المستوى ونرتفع الى المرحلة الأخلاقية للوجود ، وفيها نتخلى عن اتجاه الأناية والانعزال ، ونلتزم بالعمل على تحقيق صالح الآخرين ، ونقوم بالربط بين القضايا ، ونهتم بالتقدم البشرى ، والنهوض بحالنا ، وإقامة العدالة والحرية والمساواة لأقراننا من البشر ، ونؤيد المبادئ الأخلاقية ، ونؤمن بقدرة الانسان على بلوغ الكمال ، ونستثمر جهودنا فى انظمة تهدف الى تحقيق هذا الكمال ••

وشيناً فشيناً ، تقصر جهودنا بعد أن نتعرض لمقاومة من الآخرين الذين ينزعون الى مقاومة جهودنا للارتقاء بهم ، وأيضاً لمقاومة الجانب العنيد الضال من أنفسنا الذى يحبط محاولة تكريس أنفسنا لحياة منزهة من الأناية • وباختصار فإننا نتجه الى أدراك مدى تغلغل الشر فى الانسان مما يصعب تحقيق المثل الأعلى للأخلاق • وبعد أن ندرك ذلك نمر

بحالات واهنة من الندم والشعور بالذنب تؤدي كما قال كيركجورد الى اقتلاع قلوبنا من صدورنا • ومرة أخرى يتوقف كل شيء على هل نصمم على المخاطرة بالوجود ، والتضحية ، ايذانا بدخولنا فى المرحلة الدينية • وإذا اتبعنا الطريق الأول سيكون مصيرنا تكرار الاخفاق أما الطريق الثانى فيمثل طريق خلاصنا • •

وفى المرحلة الثالثة ، نترك الجوانب الأخلاقية جانبا ، ونضع ثقتنا كلها فى الله وحده • ونتوقف عن البحث عن مبررات أو تفاسير لأفعالنا بالرجوع الى المعايير الأخلاقية ، بيد أننا نرغب فى تحقيق صلة مباشرة بالله ، واتباع ارادته بلا قيد أو شرط • وعندما نسعى لفهم الله ، فإننا لانستأنس برأى الكنيسة الرسمية أو تفسيرات علماء اللاهوت • ولكننا نحاول تجربة حضوره فى أرواحنا • وبمجرد استماعنا الى صوت الله ، فإننا نعترف بسلطانه المطلق ونعلو فوق اهتمامنا بتحقيق حياة شخصية قائمة على المتعة ، أو على التزامنا بتحقيق الخير للإنسان • هذا هو الالتزام بالايمان الذى يتجاوز احتياجات العقل أو الأخلاق • ان هذا الموقف تبعاً لما عبر عنه كيركجورد موقف اختيار بين بديلين(*) ، فاما أن نثق بالله ، أو نعتد على معايير الانسان •

واستعان كيركجورد بقصة سيدنا ابراهيم وسيدنا اسحق كنموذج للحياة الدينية الحقة • فتبعاً للرواية التى وردت فى التوراة ، فان الله قد أمر ابراهيم بالتضحية بابنه اسحق(**) ، وأبدى ابراهيم استعداداً لذلك ، ولم يتردد فى تنفيذ الأمر الإلهى ، ولم يتساءل عن صحة أمر الله ومعقوليته ، ولم يتساءل أيضاً هل كان هذا الأمر صحيحاً وصادراً حقاً من الله ، أم كان الصوت الذى سمعه من صنع الخيال ، وقام بكل بساطة بالعمل تبعاً لمسئوليته الأولية فاتبع كلمة الله • وعوضاً عن البحث والتنقيب عن الله اعتماداً على المنطق ، وبدلاً من القول بأنه ليس بمقدور الله اصدار أمر بالقيام بفعل يتنافى والعقل أو حصر الله فى نطاق الأخلاق بالزعم بأنه لا يستطيع اصدار أمر لا أخلاقى ، فقد قبل الكلمة العليا لله بلا نقاش •

وتمثل هذه الحكاية التورائية فى نظر كيركجورد طبيعة المفارقة فى الايمان الذى يتطلب الوثوق الكامل حتى فى مواجهة السخف • إذ يعد حتى تجسيم اللامتناهى فى الوجود فى الزمان من خلال شخصية

either/or

(★)

(★★) جاء فى القرآن الكريم ذكر اسم سيدنا اسماعيل بدلاً من اسحق •

المسيح من المفارقات ، والأمر بالمثل فيما يتعلق بتجسيم الأقانيم الثلاثة في شخص واحد في عقيدة التثليث . ولكن لابد من قبول مثل هذه الأشياء لأن الارتياح فيها يدل على جعل الأفضلية للعقل على الدين ، والتخلي عن إيماننا بالله . وإذا أردنا التشبيه « بفارس الإيمان » على نحو ما فعل إبراهيم ، فإن علينا أن نخاطر بكل شيء ، وأن نمر بتجربة الجزع من التزامنا ، لأننا بذلك سننتغلب على حالة اليأس والندم ، ونحقق الوجود الأكمل الممكن للإنسان .

جان بول سارتر

تم الإفصاح عن فلسفة كيركجورد على أكمل وجه في كتاب انهاء الحاشية اللاعلمية(*) . أما فلسفة سارتر فأفضل تعبير عنها ورد في كتاب الوجود والعدم(**) . ففي هذين الكتابين بالإضافة الى هكذا قال زرادشت وكتاب الكينونة والزمان(٥) لهايدر ، ترددت الأفكار الرئيسية للوجودية . وجاءت النتائج والتوجهات التي جاء بها هؤلاء الوجوديون مختلفة اختلافاً بينا (كما رأينا عند نيتشه وكيركجورد) . أما أساليبهم واهتماماتهم وانتقاداتهم فتكاد تتشابه . وعبر سارتر عن نظرائه من خلال المسرحيات والروايات ، وأيضا مؤلفاته الفلسفية ، وسوف نبحث بعضا من معتقداته الأساسية دون ذكر ما لها وما عليها ، بما يتناسب ومدى الانتشار الذي بلغته أفكاره .

وكما سبق التنويه ، فرق سارتر بين حالة وجود الأشياء وحالة الكائنات البشرية بالزعم بأن ماهية الأشياء تسبق وجودها . أما الإنسان فيصبح عنه عكس ذلك . وفرق أيضا بين الناحيتين بالقول بأن الأشياء موجودة في ذاتها(***) أما الكائنات البشرية فهي دائما لذاتها ، ويعني سارتر بهذين التصورين أنها كاملة في ذاتها ، ولا تفتقر الى أي شيء ففي غير مقدورنا القول اطلاقا ان الشيء يتعين أن يكون أكثر مما هو . وان الصخرة يتوجب أن تكون صخرة أفضل ، أو أن الضفدع يفتقر في كينونته لشيء ما باعتباره ضفدعا . ومع هذا فإن هذا هو ما يمكن أن يقال

Concluding Uniscentific Postscript to the — L'Être (★)
el le neant.

(١٨٤٤) Philosophical Fragments (★★★)
Selv un Zeit
(٥)
Pour — Sol — ذاته en-sol في ذاته (★★★)

دائما عن حالة الانسان (لذاته) لوجود فجوات على الدوام فى كينونة الأشخاص ، ولكونهم أقل مما بمقدورهم أن يكونوا • فالانسان موجود دائما لذاته ، بمعنى أنه دائم التطلع لتحقيق كماله •

وثمة فجوة كبرى تكمن داخل الانسان بين « نفسه » ودرأيته بنفسه، يعنى بين الشخص كذات والشخص كموضوع للدرأية أى بين الأنا (*) كذات والأنا كضمير • ولا وجود لمثل هذه الفجوة من الناحية الفعلية ، وان كان هذا اللاشئ عبارة عن عدم دائم لايستطاع اقامة جسر فوقه • فهناك النفس ، والنفس التى تتأمل النفس ، وربما ماهو أسوأ يعنى النفس التى تعى النفس التى تتأمل النفس ، ويمتد التسلسل الى مالا نهاية بحيث يزداد الصدع داخل الكائن الانسانى بأطراد يتزايد بتزايد درأيته • والسبيل الوحيد لرأب هذا الصدع داخل الانسان ربما جاء عن طريق فقدان الدراية • ولكن لما كان هذا النوع من الوعى (الدراية) هو المكون الأساسى للانسية ، فان الشخص لن يبلغ الكمال الا اذا حدث نقصان فى نصيبه من ماهية الانسان ، ومن ثم فلا بد أن توجد دائما فجوات أساسية فى كينونته اللهم الا اذا وافق على أن يكون شيئا لاواعيا • وهكذا يتضح أن الانسان بحكم طابعه الانسانى سيظل دائما بغير اكتمال •

وبمعنى ما ، فان الانسان عبارة عن مشاعر عديمة الجدوى (**) ، لأنه يتطلع الى المستحيل ، ويمضى حياته فى ملاحقة هذا المستحيل ، فهو يتطلع الى اكمال الوجود ، فى ذات الوقت يود الاحتفاظ بوعيه كإنسان يعنى أنه يبتغى أساسا أن يكون « فى ذاته » و « لذاته » • وترمى جميع مشروعاته الى هذا الهدف المتناقض ذاتيا ، ومن هنا تدخل المأساة حياته من منطلق الموقف الميتافيزيقى للانسان ذاته •

فلا بد إذن أن يحيا الانسان حياته فى حالة أنقص من الأشياء فى مجملها ، وأن يتطلع لتحقيق كمال يحول « وضعه الأونطولوجى » ، كما يسمى اصطلاحا ، دون اهتمامه اليه ، ولكن علينا ألا ننسى أنه كما كان الوعى وراء جعل الانسان أنقص من الأشياء ، فانه حقق له التفوق عليها أيضا ، لأن الوعى ييسر للانسان اختيار طابع حياته ، يعنى اسقاط المعنى على أشكال الحياة فى مختلف تشعباتها • ويكفيها القول بأن بمقدورنا

(*) الأنا — I وضمير «me»

Passion inutile

(**)



أن نقرر ماسنصير اليه كأفراد ، وبوسع ذواتنا اكتساب أهميتها عندما تسعى للاهتمام الى المزيد من اكتمال وجودها .

ويعتقد سارتر في عدم وجود سبب وراء وجود الانسان أو الأشياء .
فجميع أشكال المادة في أدنى مستوياتها لا يبدو أن هناك غرضا لموجودها .
فهناك شيئية لها ، ولا وجود لاجابة على سؤال « لماذا » وجدت . وهذا يفسر لماذا نزعنا بعض المذاهب الى الاعتراف بوجود اله ، لكي تجعل للحياة معنى . ولكن في نظر سارتر : الكون خواء والوجود بأسره لا هدف له ، ولا ضرورة ، وزائد عن الحاجة . والعزاء الوحيد للبشر هو ادراكهم أن وجودهم بلا معنى . وتساعد هذه الحقيقة على دفع الانسان الى اضافة المعنى على حياته ، حتى وإن كانت هي في ذاتها بلا معنى في صميمها .
لقد تحولت هذه الناحية الى وعي ذاتي في الانسان وحده لاستحثائه على ادراك افتقار وجوده الى الغاية ، ولكن بمقدور الانسان أن يستغل هذه المعرفة لئلا حياته بالغاية . وكتب سارتر : « قبل أن توهب الحياة ، كانت الحياة عدما . فعليك أنت أن تضيف عليها المعنى . ولن تزيد قيمتها عن المعنى الذي ستختاره » (١٧) .

بطبيعة الحال ، سترتب على محاولتنا تحقيق حياة اكمل وذات معنى من اختيارنا حدوث صراع ، لأن الجميع سيسعون للقيام بعمل مماثل .
وخصص سارتر حيزا كبيرا لتحليل الآخر وما يفرض على كل فرد من تعويق واحباط من الآخرين ، وصرح في مسرحية لا مخرج ان جهنم هي « الآخرون » . ولكن علينا أن نتعلم كيف نتقاسم حريتنا مع الآخرين ، وأن لا نحبط مشاريعهم ، لأننا جميعا موجودون في موقف متماثل قائم على محاولة اختراع وجود شخصي له معنى . ويشعر سارتر أن علينا أيضا التزاما بالشعور بالمسؤولية عن أفعالنا ، لأنها من اختيارنا الحر وسط عالم من الخواء لا ارغام فيه . فضلا عن ذلك ، فإننا نزيد عن جملة أفعالنا ، ومن ثم فإن انكار أي فعل يعني انكار جانب من نفوسنا . ويرى سارتر أيضا أن علينا أن ندرك الامتداد الكامل لمسؤوليتنا ، لأننا عندما نختار القيام بفعل معين ، ونصبح نوعا بالذات من الأشخاص ، فإننا نكون قد اخترنا أيضا للآخرين ، بمعنى أننا نعرض نموذجًا لسائر البشر . فإذا أردت أن أتزوج ، وأنجب أطفالا ، وبالرغم من أن زوجتي قد اعتمدت على ظروفي ومشاعري ورفيأتي وحدها ، إلا أنني قد اشركت

البشر جميعا فى زواجى • وبذلك أكون مسئولاً عن نفسى ، وعن كل شخص آخر ، لأننى عندما أخلق صورة معينة للإنسان من اختيارى ، فإننى سأكون قد اخترت أيضا الإنسان « (١٨) • فإذا أردنا أن نكون بشرا ، فإن علينا أن نعمل ، وأن كنا سنفعل ذلك بغير ارتكان الى أساس موضوعى من القيم التى كنا ننسبها لله • ونحن نمر بحالات من الضجر والشقاء عندما ندرك أن أفعالنا « قد ابتدعت صورة » لها « قيمة عند كل شخص ولعصرنا برمته » •

وهكذا يكون ما يعنيه الوجود كبشر فى نظر سارتر هو العمل بنية طيبة بعد دراسة واضحة بحالتنا الوجودية • فاكتمال الأشياء مستحيل للإنسان ، وليس مرغوبا أيضا • إذ سيترتب على ذلك احتمال فقداننا للوعى (الذى يعد شرطاً لاختيارنا لحياتنا) ، ولكن علينا أن نلتزم باقتباع أساليب للعمل تساعد على تحقيق الكمال لأنفسنا الى أبعد مدى ، فلا بد أن توجه قدرة الإنسان على الاختيار لكى تساعد على إبلاغ وجوده أقصى مدى له • وعندما نعمل ألا نتدخل فى حرية الآخرين ، أو نتجنب الشعور بالمسئولية الكاملة عن أفعالنا • فبغير أوهام ، وبعد ادراك واضح لموضعنا المتفرد ، سيتسنى لنا وضع معنى لحياتنا ، وبذلك نحقق وجوداً أصيلاً •

تقييم نقى

١ - تبدو اللهجة الذاتية والشخصية فى عدد كبير من الكتابات الوجودية فى نظر بعض النقاد شديدة الاضجار • ويعتقد أن الوجوديين يعتمدون اعتماداً مفرطاً على أحاسيسهم الخصوصية وحالاتهم الشعورية على حساب التجارب الأكثر عمومية للبشر • وكما لاحظ برتراند رسل : « هناك تناسب عكسى بين اليقين الذاتى واليقين الموضوعى ومن ثم فلا يصح اتخاذ مآلينا من مشاعر قوية كمعيار للحقيقة • وكثيراً ما يقترب الاكباب على حالات كالقلق والهلع والجزع والاغتراب من الحالات المرضية • ويزعم الوجوديون أنهم يكشفون النقاب بالفعل عن هذه الحالات السيكولوجية المتوطنة فى أحوال الإنسان ، ولكن لعلهم لا يرون فى هذه الحالات ما هو أكثر من أحوالهم أكثر من ادراكهم للشخصيات المرضية •

(١٨) نفس المصدر وكتاب The Humanism of Existentialism ضمن

Essays in Existentialism - انها نفس المثال الذى جاء

ذكره فى الملاحظة السابقة والاختلاف الوحيد فى العنوان الذى ظهر فى طبعة أحدث -

وعندما يشدد الوجوديون على تعظيم دور الذاتية ، فانهم يساقون أيضا الى الرفض التام للعقل والتجريبية . اذ ينظر الى المشاعر الشخصية على أنها وحدها السبيل الصحيح للمعرفة . وهذا موقف شديد الخطورة وسيترتب عليه امكان تحدى ما لدينا من انطباعات ذاتية بوساطة الحجج العقلانية أى معطيات الحس ، فمثلا ليس هناك وسيلة للفصل بين زعم الوجودى بأن الوجود يسبق الماهية ، وجدل الماهويين (كافلاطون مثلا) بأن الماهية تسبق الوجود ، فمن غير المقصور أن يكون الطرفان على صواب . غير أن مجرد الحكم بعدم أهلية العقل لحسم هذا النزاع سيعنى العجز عن الاهتداء الى حل ، وبالمثل فان مؤازرة هايدجر للنازية قد أصبحت مسألة تقبل التبرير ، تماما مثل النزعة الانسانية الوجودية لألبير كامى ، لأن الحالتين قد استندتا على المشاعر الخصوصية . وإذا لم تتوافق كشوف العلم هى وخواطر الوجوديين فان نتائج هذه الكشف سترفض حتى وان أمكن للجميع برهنتها . ان موقفا من هذا القبيل يفتقر الى صمام للأمان ضد الخطأ ، والى الوسيلة المناسبة للتفرقة بين الحقيقة والوهم الذاتى .

٢ - وتتصل مجموعة أخرى من الانتقادات بالنظرة الوجودية الى حالة وجود الانسان . اذ يزعم الوجودى عدم وجود شئ نستطيع تسميته بالطبيعة البشرية، وأن الانسان يخلق ماهيته اعتمادا على أفعاله . ولكن مثل هذا الزعم يتعارض والادعاء بتوافر قدرة فطرية عند الانسان للقيام بالأفعال الحرة ، ومن ثم فلا بد أن تكون الحرية جزءا من طبيعته الأساسية . وقضلا عن ذلك ، فان الوجودية التأليهية كالتى جاءنا بها كيركجورد تجادل بالقول ان هناك غواية تنزلق اليها الكائنات البشرية . كما رأينا جابرييل مارسيل وكارل ياسبرر يتحدثان عن حاجة الانسان الى اقامة اتصالات اجتماعية . ومامن شك أن مثل هذه الأحكام تثبت وجود طبيعة بشرية . فالظاهر اذن أن لدى جميع الوجوديين بعض تصورات عن الانسان بغض النظر عما يفعله البشر لأنفسهم ، كما يستخلص من اكتفائنا بالارتكان على افتراض واحد وهو سعينا للبلوغ بوجودنا الحد الأقصى .

ويظهر أيضا أن الوجودى يحمل تصور الحرية الانسانية أكثر مما يحتمل عندما يذكر أن الانسان مسئول مسئولية كاملة عن حياته وشخصه . فنحن نعرف من المفاهيمية الدارجة أن الظروف تؤثر فيما نصير اليه ، الى حد ما على أقل تقدير ، والحكم على الأشخاص بالمسؤولية عن أفعال ارتكبوها

آخرون كنتيجة لاقتدائهم بالمثل الذى ضربه هؤلاء الأشخاص يبدو أيضا موقفا متطرفا يصعب الدفاع عنه . ومن ناحية أخرى ، فإن الوجودى يقصر الحرية على نحو يحمل طابع الغلو عندما يقول ان الانسان مرغ على تنشيط حريته لكي يثبت انسانيته . وهكذا يكون ما قالوه هو ان الانسان لا يملك حرية الاحجام عن ممارسة حريته . لقد استعمل مصطلح الحرية كغيره من التصورات الوجودية بغموض بحيث أصبح متعذرا تحديد ما الذى يعنونه .

٣ - هناك صعوبة اخرى فى موقف الوجودى تخص القيم . ولاجدال أن القاعدة المتشددة التى جاءنا بها نيتشه وذكرت وجود أخلاقيات للسادة تشير المشك ، لأنها جعلت المسلك القتالى من الفضائل ، بل وربما نسبت الفضيلة للحرب ذاتها وشجبت الرحمة والعطف عند المسيحيين ، وأيد « جيد » الأفعال العشوائية الى حد اقراره للجريمة التى ترتكب بغير سبق اصرار . أما كيركجورد فقد أجان - من ناحية - قتلنا لأطفالنا اذا اعتقدنا اننا بذلك سنستجيب لمطلب الهى ، مما يدفعنا الى التحير والتساؤل : اليس الأفضل ان نتوقف عند « المرحلة الأخلاقية » والا نتجاوزها ؟

وبغض النظر عن بعض انتقادات خاصة بالمقدور توجيهها ، فإن الوجودى يعتقد بوجه عام أن القيم تصنع ولا تكتشف ، وأن الفعل يكتسب قيمته بفضل اختيارنا له . ولعل سارتر كأول مثل لذلك قد استشهد بما ذكره دوستوفسكى : « لو لم يكن الله موجودا ، لكان كل شيء مباحا » ، ولما كان قد رفض الاعتقاد فى وجود الله ، لذا لم يستطع أن يرى أى مبرر أبعد للمثل العليا . ولقد سبق أن رأينا أن عدم وجود الله لا يجر فى انياله عدم وجود القيم . غير اننا اذا تجاوزنا من هذه الصعوبة هنية ، سنرى أنه من المتعذر التسليم بصحة القول بأنه « أيا كان نوع الحياة التى سنتبعها ، فانها ستكون ذات قيمة مادما قد اخترناها اختيارا حرا » . فليس باستطاعة أحد القتل بالجملة أو المستبدين السياسيين الافلات من اللوم على أفعال أو مسلكه لجرد اختياره هذا الأسلوب من الحياة بالذات . وليس من شك فى وجود أساليب أفضل وأساليب أسوأ للحياة ، ولولا ذلك لمحاول الوجودى أن يقتنعنا باتباع فلسفته . ومع هذا فإن سارتر كتب يقول : « ان جميع الأفعال سيان . فلا فارق بين افراط فلان فى الشرب

وبين تزعمه لاحدى البلدان «(١٩) . ان هذا كلام بلغت به النزعة الذاتية حد السخف .

ورغم هذه الانتقادات ، فإن الوجودية تتحدانا وتطلب منا مواجهة الشروط الأساسية لحياتنا ، وتقدير كيف نحقق وجودنا على اكمل وجه . انها تنشط عندنا ضرورة الاختيار الى درجة اشعارنا بالمسئولية عن كينونة شخصيتنا ، وعن موقفنا الوقتى على الأرض . وعندما اتبعت جميع هذه الوسائل فانها احدثت تأثيرا نافعا أقاد وجودنا ، لأنه أرغمنا على محاسبة أنفسنا ، وعلى التعلق بالأمل فى العيش حياة حافلة ذات معنى . ولولا ذلك ما خطرت ببالنا هذه الناحية قط .

خلاصة الفصل

تناول الفصل الملامح الأساسية الممثلة للحركة الوجودية . وبدأنا بشرح الاتجاه الوجودى فى الفلسفة بالمقارنة بنقاط البدء السابقة فى التفلسف . وقمنا فى هذا المقام بتحليل ظاهرة القلق وعلاقتها بالعدم . ثم توسعنا فى الحديث عما يترتب على الشعار الوجودى الذى يرى أن الوجود يسبق الماهية من أثر على تصورى للحرية والطبيعة البشرية . وتحدثنا عن اعتماد الوجوديين على الفنونولوجيا عوضا عن التجريبية كمنهج أولى للمعرفة . وناقشنا أيضا دور المشاعر وعلاقتها بالعقل .

وتناولنا بالبحث الوجودية اللادينية من ناحية تعارضها والديموقراطية والاشتراكية والمسيحية ، ومناصرتها لأخلاقيات الأسياد . وتحدثنا أيضا عن الموقف الوجودى التالىهى لكيركجورد ، الذى بلغ ذروة أهداف نقده فى حديثه عن المراحل الثلاث للحياة الانسانية ، ثم بحثنا المذهب الوجودى المعاصر لسارتر ، وبخاصة من خلال تفرقته بين ما هو فى ذاته ، وما هو لذاته ، واكتشفنا مدى اتصال هذا التصور بالحرية والمسئولية والوجود الأصيل . وانتهى الفصل بانتقادات ثلاثة لموقف الوجوديين .

ترجمه من الفرنسية الى الانجليزية

Being and Nothingness (١٩)

Hazel Barnes

تعقيب مقتضب

بعد أن ألم القارئ بالنظريات الأساسية للحياة الكريمة ، فإنه غدا قادرا على تقرير المثل (أو مجموعة المثل) التي سيقبلها كمبرر شخصي للحياة . ولقد عرضت الامكانات البديلة ، وأوضحنا أوجه النقص الأساسية في كل منها . ويتعين الاختيار عند بلوغنا هذه النقطة ، حتى يستطيع تزويد حياة الشخص بغاية واعية ومتبصرة . وكما أشار أرسطو أننا سنكون أقرب الى اصابة الهدف اذا عرفنا ما نرمي اليه ، ومن ثم فان تحديد أى هدف حتى لو كان من قبيل الاختبار أو بصفة مؤقتة سيكون أفضل من العيش بلا هدف .

وفى الحق فليس بمقدورنا تفادى الاهتداء الى قرار حول أفضل سبل للحياة ، لأننا نواجه ماسماه وليم جيمس « اختيارا مقروضا علينا » . وبمعنى آخر أن بمقدورنا أن نقرر اتباع طريق أو آخر للحياة ؛ ولكن ليس باستطاعتنا تجنب عملية اختيار أحد الطرق . ومن ثم فلن يكون اتخاذ القرار أو عدم اتخاذه سيان ، لأننا فى واقع الأمر سنكون قد اخترنا فى الحالة الأخيرة وجودا غير مخطط وبلا غاية . فاذا أخفقنا فى الاختيار ، فإننا سنواصل حياتنا بلا تبصر ، بعد أن اخترنا مثل هذه الحالة من الوجود من باب الخطأ .

ولما كان الاختيار أمرا لا مفر منه ، فالأفضل — على ما يبدو — هو اختيار سبيلنا فى الحياة عن طريق الموازنة بين المزايا والعيوب فى كل منظور للحياة الناجحة طرحه الناس ، خلال الأربعة آلاف سنة الماضية . ولاجدال أن التوجيه أفضل من الانحراف ، كما أننا اذا نظرنا بتمعن الى شتى نظريات الحياة الكريمة ، سندرك أن بمقدورنا أن نأمل فى الاهتداء الى غاية لها قيمتها لوجودنا .

١٩٩١/٢/٢٦



الفهرس

سادسا : تحقيق الذات	٥
- تحقيق الانسية أو التفردية	١٠
- تقييم نقدي	١٧
- الأرسطية	٢٣
- تقييم نقدي	٣١
- خلاصة الفصل	٣٥
سابعا : الطبيعائية	٣٧
- الحياة الطبيعية	٣٨
- تقييم نقدي	٤٤
- الترانسندتالية والرواقية	٤٩
- الترانسندتالية	٥١
- الرواقية	٥٢
- تقييم نقدي	٥٧
- خلاصة الفصل	٦٣
ثامنا : النزعة التطورية	٦٥
- الداروينية والدين	٦٧
- الأخلاقيات الداروينية	٧٠
- تقييم نقدي	٧١
- أخلاقيات سبنسر التطورية	٧٤
- تقييم نقدي	٧٨

٨١	• • • • •	الطبيعانية من تطور أرحب
٨٢	• • • • •	خلاصة الفصل
٨٣	• • • • •	تاسعا : الواجب
٨٤	• • • • •	نظرية دينطولوجية الفعل ونظرية دينطولوجية القاعدة
٨٦	• • • • •	الكانطية
٩٢	• • • • •	تقييم نقدي
٩٨	• • • • •	خلاصة الفصل
١٠١	• • • • •	عاشرا : الأخلاقيات الدينية
١٠٣	• • • • •	العهد القديم (التوراة)
١٠٥	• • • • •	العهد الجديد (الانجيل)
١٠٧	• • • • •	المحبة كإنكار الذات
١١٠	• • • • •	العدالة الالهية
١١٣	• • • • •	أخلاقيات المواقف
١١٥	• • • • •	تقييم نقدي
١٢١	• • • • •	خلاصة الفصل
١٢٣	• • • • •	حادى عشر : الوجودية
١٢٤	• • • • •	نقطة البداية
١٢٧	• • • • •	الوجود يسبق الماهية
١٢٨	• • • • •	المنهج الوجودى
١٣٤	• • • • •	فردريش نيتشه
١٣٨	• • • • •	سورين كيركجورد
١٤١	• • • • •	جان بول سارتر
١٤٤	• • • • •	تقييم نقدي
١٤٧	• • • • •	خلاصة الفصل
١٤٨	• • • • •	تعقيب مقتضت



رقم الايداع ١٨٦٥/١٩٩٣

الترقيم الدولي 9 — 3248 — 01 — 977 I.S.B.N.



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب





هناك ميل يشترك فيه أهل الفكر وعامة الناس لتحليل أوضاعهم الاجتماعية وقيمهم الأخلاقية سعياً وراء تحقيق الذات وتصحيح المفاهيم الخاطئة التي اتبعوها في سلوكهم .

ويعرض هذا الكتاب في جزئية النظريات الأساسية للحياة الكريمة ويشتمل الجزء الثاني على الفصول الآتية :

- ١ - تحقيق الذات . ٢ - الطبعانية . ٣ - النزعة التطورية .
- ٤ - الواجب . ٥ - الأخلاقيات الدينية . ٦ - الوجودية .



مطابع الهيئة المصرية العامة

٢٤٠ قرشاً